

الرؤیة البانیة عن الخزانة

م ر ه م ا ك ا ن س د ك م ا
ن ب ا ق ا ب ك م ك ك ا ق ه
ا ب ا ك م ا ك ا ق ب ا ه ا ق ب
ك ا ق ك م ا ك ا م ا ك م ا ك
م ا م م ك ا ك ا ك م ا ك ا
ا م ا ك ا ق ك ا ق ا ن ك ا
م ا ن ه م ا م ا م ا م ا م
ا م ا ك ا م م م م م م م
ا م م م م م م م م م م
ا م م م م م م م م م م
م م م م م م م م م م م

ادريس بلحميع

الرؤية اللبنانية عند الجناح



نشر وتوزيع



دار الحكمة

32-34 شارع فكتور ميكو

الهاتف 30 76 44 / 30 23 75

ص ب 4038 الدار البيضاء المغرب

هذا الكتاب في أصله رسالة تقدم بها صاحبها لنيل دبلوم الدراسات
العلية في اللغة العربية وآدابها . وقد نوقشت بكلية الآداب والعلوم
الإنسانية بالرباط من طرف لجنة تتكون من الاساتذة :

الدكتور أمجد الطرابلسي : مقرا .

والدكتور محمد بن شريفة : رئيسا .

والدكتور ماهر مهدي هلال : عضوا .

وتمت هذه المناقشة بتاريخ : 21 - 6 - 1983

الطبعة الاولى 1404 - 1984

جميع الحقوق محفوظة

الاهراء

الى أبي . . .

تقديم

١ — خلال هذه السنوات الاخيرة من عملى فى الجامعات المغربية ، سعدت بالاشراف على عدد من رسائل دبلوم الدراسات العليا تتصل موضوعاتها بالتراث الجاحظى اتصالا كليا أو جزئيا ، مثل رسالة السيد الشاهد البوشيخى (مصطلحات نقدية وبلاغية فى كتاب البيان والتبيين للجاحظ) ، ورسالة السيد أبو زيد أحمد فى (المنحى الاعتزالى فى الدراسات البيانية العربية) ، ورسالة السيد رحيلة عباس فى (البحوث الاعجازية وانعكاساتها فى الدراسات البلاغية والنقدية حتى نهاية القرن الهجرى الرابع) .

وهذا البحث الذى يسرنى ان أقدم له بهذه الاسطر يقع ايضا فى الصميم من عطاء الجاحظ الفكرى ، غير أنه يختلف عن البحوث التى سبق ذكرها من حيث المنهج الذى اختاره صاحبه لبحثه ، فالأبحاث التى سبقته تبنت المنهج التاريخى والوصفى المستوحى من الدراسات التراثية نفسها ، أما السيد بلمليح ، فإنه ، بعد مسح واستقراء شاملين لآثار الجاحظ ، تبين له أن رؤية الجاحظ البيانية ليست شيئا منعزلا بنفسه ، بل هى بنية متماسكة يمكن ادماجها فى بنية أكمل هى بنية الفكر الاعتزالى نفسه ، كما أن بنية الفكر الاعتزالى هى بدورها غير مستقلة عن شبكة العلاقات الاقتصادية والاجتماعية التى عاش الجاحظ وزملاؤه من أصحاب الاعتزال فى كنفها . ومن هنا كان اقتناعه بأن المنهج البنىوى الاجتماعى هو المنهج المناسب لبحثه ، لانه المنهج الذى يمكن أن يؤدى الى توضيح شبكة العلاقات الرابطة بين هذه البنيات الثلاث .

ب — والسؤال الذى يطرح نفسه فى هذا المقام هو التالى :

الى أى حد يحسن بنا أن نمضى فى قراءة التراث فى ضوء المناهج

اللسانية والنقدية المعاصرة ؟ وهل من صالح هذا التراث أن نحاول قراءته على هذا النحو ؟ أم يحسن بنا الاقتصار في قراءته على المناهج التاريخية والوصفية التي ما تزال أشد سيطرة على بحوثنا المتصلة بهذا التراث ؟

أقدم بين يدي الجواب عن هذا السؤال بعض المقدمات التي ربما كفتنا مؤونة الجواب المباشر :

1 — ان مفهوم الجديد والقديم مفهوم نسبي لا يصلح الا للحظة معينة . وقد أعلن ابن قتيبة هذا المبدأ قبل أحد عشر قرنا حين قال ان الله قد جعل كل قديم حديثا في عصره . فهذه المناهج اللسانية والنقدية المعاصرة التي قد يتخوف بعضنا أن ينال التراث منها معرة أو منقصة ، قد تغدو بعد ربع قرن قديمة أو بالية ، وقد قدمت مناهج (تين) و (سانت بوف) و (بروننير) التي كانت تبدو جديدة حينما بدأ طه حسين مثلا يطبق بعضها في أوائل هذا القرن . كما تجوزت الى حد ما المذاهب الفرودية والنفسية التي كانت تبدو فتحا جديدا حين كان يمارسها العقاد والنويهي وخلف الله وسواهم في الاربعينيات من هذا القرن ، وليس هنالك ما يدعونا الى ان نقول ان المناهج اللسانية والنقدية المعاصرة ستبقى جديدة أبدا الدهر ، فهذا مخالف لطبائع الاشياء . ونحن نشهد بأمر أعيننا اليوم تطور هذه المناهج نفسها وكيف أن بعضها أخذ منذ سنوات يتأكل لمصلحة بعضها الآخر .

2 — ان أصحاب المناهج اللسانية والنقدية المعاصرة في الغرب لا يقصرون تطبيق مناهجهم على الانتاج المعاصر بل يطبقونها على تراثهم أيضا ، ومحاولاتهم في هذا الباب أشهر من أن يعرف بها هنا .

3 — لقد جرت وتجرى في العالم العربي محاولات كثيرة لتطبيق المناهج الحديثة على الانتاج المعاصر وعلى الانتاج التراثي . وهي محاولات أعطت في أحيان كثيرة نتائج ايجابية وجدية .

في ضوء هذه المقدمات يمكن الاجابة عن السؤال المطروح بأن دراسة التراث يمكن أن تتم — لا شك في ذلك — عبر المناهج التاريخية والوصفية المألوفة ، وأن هذه المناهج في كثير من الاحيان قد توصلنا الى

نتائج ايجابية ، ولا سيما حين يكون الغرض من الدراسة رسم المسار التاريخى لحركة فكرية أو مدرسة أو ظاهرة أدبية ، ولكن من المفيد حتما ان نحاول قراءة هذا التراث ، فى عديد من تضاياه التى تتجاوب مع اهتمامات العلوم اللسانية ومع المناهج المعاصرة فى الدراسات الادبية والنقدية ، فى ضوء معطيات هذه العلوم والمناهج ، ولو لم يكن فى مثل هذا المنحى من القراءة الا الكشف عن عمق بعض تيارات فكرنا التراثى واستمرار جذتها وتتابع قدرتها على العطاء .

ج — ولكن يشترط فيمن يريد اتباع هذه المناهج المعاصرة وقراءة التراث فى ضوءها أن يكون مزودا بما لا بد منه للقيام بهذه المهمة الشاقة التى تتطلب منه أن يكون كامل الاداة : أى أن يكون من جهة متمكنا من ثقافته التراثية ، وأن يكون من جهة ثانية مطلعاً بوضوح ودقة واستنارة على معطيات المناهج المعاصرة وقادراً على استعمال مصطلحاتها فى مواضعها .

وقد عرفت السيد بلطيف منذ كان طالبا فى سنوات الاجازة ، وعرفت فيه الجد والانضباط فى العمل ومحبة للتراث العربى واعتزازه به ، كما عرفت فى الوقت نفسه تتبعه المناهج المعاصرة فى العلوم اللسانية والدراسات النقدية بدقة وعناية . ولذلك كان لزاما على أن أشجعه على المضى فى البحث الذى وقع عليه اختياره وفق المنهج الذى ارتضاه لبحثه .

د — وفى رأى أنه وفق فى عمله حين استطاع أن يوضح تشكل الرؤية البيانية للجاحظ مدمجة فى اطار البنية الفكرية الاعتزالية ، ومتواصلة مع العلاقات الاقتصادية والاجتماعية فى الفترة الزمنية التى تم فيها تشكل هذه الرؤية .

وفى رأى أنه وفق ايضا حينما استطاع أن يستخلص من أقال الجاحظ البعثرة هنا وهناك فى كتبه ورسائله نظاما اشاريا متكاملا أصيلا استطاع أن يقرأه فى ضوء السيميائية الدلالية والتواصلية المعاصرة .

نعم ، قد تكون بعض النتائج التى انتهى اليها الباحث موضع أخذ ورد . ولعمري ، أى جدوى لافكار لا تكون مثارا للاخذ والرد ؟ ان حيوية البحث — أى بحث — هى فى كونه حافزا ومثيرا للتساؤلات .

من ذلك أن باحثنا الشاب حرص على أن يربط بين البنية الفكرية الاعتزالية وبين شبكة العلاقات الاقتصادية في الفترة التي تم فيها انبناء الاعتزال . ان الباحث في هذا يحاول تطبيق المنهج السوسيولوجى الكولدمائى . وما زلت انتساءل منذ قرأت النتائج التى وصل الباحث اليها عن مدى صلابة الأرض التى سار عليها والنتائج التى حصل عليها . اذ لست من المؤمنين بأن العوامل الاقتصادية هى كل شىء فى تشكل التيارات الفكرية والمذاهب الادبية . وما زلت أومن بأن عوامل أخرى — ولا سيما العوامل الروحية — قد يكون لها فى ظروف معينة من التأثير ما يفوق العامل الاقتصادى .

كما ائنى أشك فى دقة انطباق بعض المصطلحات الاجتماعية والاقتصادية المعاصرة ، كالطبقية والقطاعية والبورجوازية وما اشبهها على معطيات الاوضاع الاقتصادية والاجتماعية فى المجتمعات العربية الاسلامية خلال القرون الثلاثة الاولى من ظهور الاسلام .

هـ — ولا بد من الإشارة هنا الى أن باحثنا ، وهو يعالج هذه القضايا كان يعى العقبات التى تعترض مغامرته . ولهذا جاء كلامه فى هذه الامور مشوبا بالاحتراس والاحتياط العلميين ، بعيدا عن القطع والجزم والتسرع . وهذا ملمح يحسن التنويه به هنا ، ان كلام الباحث بوجه عام فى بحثه يتصف بالانضباط الفكرى والتقدير الدقيق لطاقة الالفاظ ، والاحتراس الشديد من التسرع فى اصدار الاحكام ، والاحتياط من أن تتجاوز النتائج حدود المقدمات .

و — ان بعض الملاحظات الجانبية التى ألمعت اليها فى الاسطر السابقة قد يترد بعضها على شخصا بوصفى المشرف على هذا البحث . وهى فى نظرى على كل حال ملحوظات أبعد من أن تنال من قيمة البحث بمجموعة . ان هذا البحث عمل يستحق التقدير الحق ويقتضىنى أن أتمنى لصاحبه مواصلة الطريق بالمثابرة والجد اللذين عرف بهما ليكون باذن الله من اعلام البحث العلمى فى هذا البلد الطيب الحريق .

أجد الطرابلسى

مصطلح الرؤية

يستخدم كل منهج علمي لدراسة الفكر والادب مصطلحات يعتبرها وسيلة من وسائل البحث التي تتصافر وتتكامل كي تصل في النهاية الى نتائج معينة ، والملاحظ أن المصطلح العلمي فقد أهميته في كثير من الكتابات، لانه مفرغ من دلالاته الموضوعية الدقيقة ، ولذلك فاني أرى ضرورة شرح ما أعنيه « بالرؤية » ... وأود قبل ذلك أن أشير الى أن هذه اللفظة أصبحت شائعة في الكتابة العربية المعاصرة — وخاصة في مجال النقد الادبي المعروف بطابعه الصحفي — دون أن تعكس هذه الكتابات ، عبر ما أنجزته من دراسات يغلب عليها الحماس النقدي والتسرع المنافي للروح العلمية، الادراك الواعي لمعنى هذا المصطلح .

ان أصل المصطلح غربي ، استعمل لدى كتاب كثيرين في أوروبا ، ولكن الاستعمال المثير الذي جعل منه وسيلة من وسائل البحث الموضوعية في مجال النقد الادبي، يرجع الى جورج لوكتش Georg Lukacs الذي استخدمه استخداما علميا في العديد من أعماله (1) ، ثم مضى به لوسيان كولدمان Lucien Goldmann الى الحد الابعد في الاستعمال .

والمصطلح يعنى في دلالاته عند هذين الناقلين رؤية العالم ، أى تصورا معينا للانسان والطبيعة والوجود ، يستطيع أن يحققه ويعبر عنه فى أعماله مفكر أو اديب أو شاعر أو فليسوف بمفرده ، تبعا لشروط شخصية واجتماعية تعود في التفسير الاخير الى اعتبار هذا الفرد عبقرية فذة ، عرفها تاريخ أمة من الامم ، واعتبار رؤية العالم وعيا جماعيا عبرت عنه هذه العبقرية في شكل من الاشكال الفكرية أو الادبية ؟

وتاريخ الفكر والادب يجب أن ينصب بالدرجة الاولى على تحديد رؤى
العالم وتفسيرها .

ان كل شاعر أو فيلسوف يحاول ما أمكنه — على مستوى الاحساس
أو الادراك — أن يشيع نوعا من التوازن في العالم الخارجى . انه يجيب
عن اسئلة تطرح باستمرار ، متخذا مواقف معينة من القضايا التى تشغل
عصره ، معبرا عن ذلك بأساليب وطرق مختلفة لها قيمتها الاجتماعية
والتاريخية والانسانية . وكلما اقترب الكاتب بأجوبته ومواقفه من تصور
كلى للعالم ، اكتسب فكره أو ادبه صبغة الانتاج الانسانى الخالد . وهما
لا يكتسبان هذه الصبغة الا اذا استطاع صاحبها أن يحقق أقصى حد ممكن
من التلاحم بين أجزاء التصور الكلى الذى يجانس العصر ، أو يمتد أحيانا
الى تجاوزه بالتعبير — بواسطة الرؤية طبعا — عن قضايا انسانية تتسم
بالشمول ، وتتخذ طابع الحقائق القريبة من أن تكون مطلقة .

يقول : « لوسيان كولدمان » : « ان الفلاسفة والكتاب يدركون أو
يحسون هذه الرؤية حتى نتائجها الاخيرة ، ويعبرون عنها بواسطة اللغة ،
على صعيد الادراك أو الاحساس » (2) .

ومعنى هذا أن تاريخ الفكر والادب بحث علمى دقيق عن رؤية ما .
فكيف يمكننا أن نكشف عن تصورات كلية للعالم لدى
مفكر أو شاعر ؟

ان كل اثر أدبى أو فكرى يسعى حتما الى تحقيق وحدة معينة بين
القضايا التى تشغل صاحبه بايحاء من مجتمعه . هذه القضايا التى يعيها
أو لا يعيها ، لكنه يعبر عنها فى شكل ما من أشكال الكتابة . لذلك فإن
دراسة أى انتاج شعري أو فلسفى يجب أن تبحث عن القضايا وعن
التلاحم بينها ، أى عما يشغل الكاتب وما يريده بالضبط ، فيعبر عنه على
مستوى الاحساس أو الادراك .

لهذا فإن رؤية العالم بنية . انها كل متناسق منظم ، يتكون من

(2) ابحاث جدلية — Recherches Dialectiques
ص : 47 . لوسيان كولدمان .

عناصر مستقلة ومتكاملة في آن واحد . مستقلة باعتبارها أجزاء ذات وظائف مختلفة داخل البنية ، ومتكاملة باعتبار الوحدة التي تنتظم العناصر داخلها . يجب أولا ان نبحث في الاعمال الادبية عن عناصر الرؤية المستقلة بعضها عن بعض استقلالا ذاتيا ، ثم ان نكشف ثانيا عن تكاملها ، أى جماعها الذى لا تستطيع بدونه أن تكتسب قيمة ما بالنسبة للرؤية .

وهنا ارانى مضطرا لشرح معنى البنية . الحق انها مصطلح يصح ان نقول عنه ما قيل عن الرؤية ، لذلك فتحديد المقصود منه يكاد يكون حتميا .

انها تشغل علماء اللغة بنفس القدر الذى تشغل به علماء الاجتماع . لكن الاتفاق حول مفهومها يكاد يكون مطلقا بينهما . يقول إميل بنفست Emile Benveniste : « هذا ما نعنيه مبدئيا بكلمة بنية : انماط خاصة من علاقات تربط بين وحدات من مستوى معين . كل وحدة من نظام ما تعرف اذن بجماع العلاقات الذى تدعمه مع الوحدات الاخرى ، والتقابلات التى تدرج تحتها ، انها كيان مترابط ومتقابل كما قال سوسور Saussure » (3)

ونفس هذا العريف تقريبا نجده في قول كلود لفي ستروس Claude Lévi-Strauss : « تنقسم البنية بطابع المنظومة ، فهي تتألف من عناصر يستتبع تغير أحدها تغير العناصر الاخرى كلها » (4) .

والآثار الفكرية او الادبية القيمة تتخذ مضامينها الاساسية طابع البنية ، لانها تتضمن رؤية للعالم متلاحمة الاجزاء ومستقلة العناصر في نفس الوقت . يقول كولدمان : « ان الآثار القيمة في المجالات التى حددها تتميز — في الواقع — بوجود تلاحم داخلى ، بمجموع علاقات ضرورية بين مختلف العناصر التى كونتها ، وبالنسبة للمهمة منها بين المضمون والشكل ، الى حد انه ليس من المستحيل فقط أن ندرس بطريقة صحيحة بعض عناصر الاثر بمعزل عن المجموع الذى تنتمى اليه ، والذى يحدد وحده طبيعتها ودلالاتها الموضوعية ، بل أن امكان اعتبار ضرورة كل عنصر بالنسبة للبنية

(3) Problèmes de linguistique générale I.P : 21 - E. Benveniste

(4) الانثروبولوجيا البنيوية ص 328 ترجمة د. مصطفى ملاح .

الدالة الكلية بشكل المرشد الاكثر يقينا لدى الباحث » (5) .

فعلى الباحث ان يحدد اجزاء الرؤية وجماعها ، عناصرها المستقلة وكتبتها المتلاحمة . ان الرؤية او البنية التى نبحث عنها فى الآثار القيمة تشكل وسيلة عمل ، ان لم تكن يقينية النتائج فانها تضمن على الاقل الوصول الى نتائج يطمئن اليها الباحث . ثم انها تجعلنا نفرق بين ما يعتبر أساسيا فى كتابات الاديب او الشاعر وبين ما يعد ثانويا ، وذلك بالقياس الى مدى صلاحية قصيدة ما او مقولة معينة ، بادماجها او عدمه داخل الرؤية ، أى ان الاساسى يوظف لتكامل عناصر البنية ، فى حين ان ما لا يخدم البحث عن الرؤية لا يمكن ادخاله او دمجها فيها .

ويتحدث عن هذا كولدمان قائلا : « انه لا يمكن أن يحقق الفصل بين الجوهرى والعرضى الا بدمج العناصر داخل المجموع » ، أى الاجزاء داخل الكل » (6) .

لذلك ، فاننا لا نستطيع ادراك قيمة اثر من آثار الكاتب ، او أهمية مجموعة قصائد من ديوان الشاعر ، بالنسبة الى بقية الابداعات ، الا بعملية الادماج داخل المجموع المتلاحم للانتاج (7) .

ورؤية العالم هاته تجعلنا ندرك عبقرية شاعر أو مفكر بالنسبة لغيره من أبناء عصره . بل أكثر من ذلك أحيانا — وكثيرا ما يحدث هذا — انها تجعلنا نوازن بينه وبين غيره من رجالات الفكر الانسانى المبدعين ، لان كل فرد استطاع أن يدرك رؤية للكون بجميع مظاهره — كيفما كان نوع هذه الرؤية — ثم ان يعبر عنها بالشكل الذى يجانسها ويخدمها ، اكتسب اثره قيمة خاصة ومتميزة . ومعنى هذا أن الذين يستطيعون تصور العالم تصورا كليا متلاحم الاجزاء ، هم أفراد قلائل يتميزون عن غيرهم بخصائص معينة اصطلاحنا على اطلاق لفظة « عبقرية » على كل من توفرت فيه (8) . وبفعالية هذه الرؤية ، أى اجابتها عن الاسئلة المطروحة على أبناء

Recherches dialectiques - P : 107 (5)

Le Dieu caché p : 21 (6)

المصدر نفسه — ص : 21 — 22 .

Recherches dialectiques p : 50 (8)

المجتمع أو العصر الواحد ، واعطائها حلولاً مقنعة للقضايا الأساسية بالنسبة للوجود الانساني والطبيعى ، نستطيع الحكم على عبقرية من العبقريات . فعبقرية الافراد اذن اربعة اصلا من مدى احساس هؤلاء الافراد او ادراكهم لرؤية ما للعالم ، وتعبيرهم عن تصور كلى للكون ، باستطاعته ان يستوعب احساس او ادراك مجموعة بشرية أو فئة اجتماعية بقضايا الانسان والطبيعة (9) .

رؤية العالم بنية ... ولكن الكشف عن هذه البنية لا يفيد الا فى مجال واحد من البحث ، هو مجال فهم الاثر الفلسفى او الادبى . فى حين ان مهمة الباحث فى الحقل الفكرى لامة من الامم لا تتقف عند هذه الحدود ، اذ لا معنى لدراسة تحدد رؤية العالم — استقلال اجزائها وتلاحمها — وتتقف عند هذا التحديد . بل يجب الى جانب ذلك ان يردف الباحث فهم الرؤية بتفسير لها . فكيف نستطيع ان نفسر البنية ؟

انها بنية دالة ، وهذا شرط أساسى من شروطها لدى كل باحث يهتم بالتاريخ للحياة العقلية أو الفنية التى لا تتفصل فى نظره عن الحياة الاجتماعية للامة . انها شىء كامن متحرك داخل المجتمع .

ومعنى هذا. انها فردية فى مستوى ادراكها والتعبير عنها ، ولكنها ليست حقيقة مثالية أو ما ورائية ، بل انها بنية دالة تعكس العلاقات الاقتصادية والسياسية لمجتمع ما . فرؤية العالم ، بجميع عناصرها المستقلة المترابطة ، اجابة عن مختلف القضايا الجوهرية التى تطرحها العلاقات الانسانية ، والعلاقة بين الانسان والطبيعة . لذلك فان هذه البنية يجب ان تدمج فى اطار آخر ، هو بنية العلاقات الاجتماعية الخاصة بعصر من العصور فى تاريخ امة معينة .

علينا اذن ان نطرح سؤالاً لا مهرب منه بعد الكشف عن الرؤية : عن اى فئة اجتماعية صدرت هذه الرؤية ؟ لان الفرد ليس ذاتا مستقلة منفصلة عن العالم المحيط بها ، بل انه ذات اجتماعية متفاعلة . فالفنان أو المفكر لا يمكنه ان يعبر عن قضايا ذاتية مجردة — وان تخيل ذلك أو اعتقده —

دون أن يكون لنوع العلاقات الاجتماعية التي تسود عصره أكبر تأثير على وجدانه أو ادراكه . انه فرد متعايش ، ولهذا فان للمجتمع تأثيرا قويا في وجهات نظره . ويصح أن نقول : ان رؤية العالم ذات طابعين :

١ — طابع فردى : وهو ادراك الرؤية والتعبير عنها .

ب — طابع اجتماعى : وهو انها ليست رؤية شخصية يعتمدها الاديب او الفيلسوف ويعبر عنها ، دون أن تكون في نفس الوقت جملة مواقف يدركها او يحسها أفراد ينتمون الى نفس الفئة الاجتماعية التى ينتمى اليها المفكر او ينتسب اليها عن طريق التعبير عن هذه الرؤية .

علينا اذن ان اردنا التفسير ان ندمج البنية الاساسية داخل بنية أشمل ، هى بنية العلاقات الاجتماعية .

الجاحظ صاحب رؤية بيانية للعالم . نحدد أولا عناصر هذه الرؤية ونوضح تلاحمها . وهنا نقف عند مرحلة فهم فكر الجاحظ وآثاره . وندمج هذه البنية فى فلسفة المعتزلة ، لنفسر رؤية الجاحظ ونفهم فلسفة الفرقة الكلامية التى ينتمى اليها هذا المفكر . لكن الامر لا يقف عند هذا الحد طبعا ، بل علينا ان نفسر آراء المعتزلة الكلامية . وهذا لا يتأتى الا بدمج فلسفة هذه الفرقة فى بنية أكثر اتساعا ، هى الفئة الاجتماعية التى آمنت بهذا الاتجاه الفكرى ، وعلاقة هذه الفئة بفئات اجتماعية أخرى ، عاصرتها فعارضت اتجاهها أو لم تؤمن به ، معبرة بذلك — بواسطة افرادها — عن رؤى مختلفة .

2 — دراسات عن الجاحظ وجهده البلاغى : (عرض نقدى)

الا ان قراءة الجاحظ قد تبدو لاول وهلة مسألة مبتذلة ومكرورة ، غير متمسكة بأى اضافة أو تنوير جديدين ، يساعدان على فهم فكر هذا الرجل الذى قيل عنه الكثير ، ودرس تراثه فى رأي بعضهم بما فيه الكفاية .

صحيح أن الجاحظ حظي باهتمام عدد كبير من الباحثين ، وصحيح ايضا ان امكانات الاضافة الجديدة فى هذا المجال ضيقة وعسيرة . ولكننا عند استعراضنا للدراسات التى أنجزت ضمن هذا الحيز نلاحظ اهمالا

نسبياً لقضايا جوهرية تتعلق بالاهتمام الفكرى متعدد الأبعاد الذى عرف به الجاحظ ، ثم أهملنا يكاد يكون مطلقاً للربط بين فكره البيئى وفلسفة الاعتزال التى آمن بها وانعكست فى مجمل آثاره .

ويمكننا أن نقسم — تقسيماً تقريبياً — الأبحاث التى أنجزت عن الجاحظ الى نوعين :

1 — دراسات اهتم فيها أصحابها بحياة الجاحظ وثقافته وعصره وراثته ، ودرسوا التراث فى ضوء الحياة الشخصية وثقافة العصر ، فتوصلوا الى نتائج قيمة وجادة ، يستوعب القارئ بالاطلاع عليها مرحلة تاريخية تميزت — كما يعكس ذلك فكر الجاحظ وإبداعه الفنى — بفتح العقل العربى المتعطش للمعرفة ، وبالعطاء العلمى الذى جاوز حدوده الاجتماعية الضيقة ليشرف على الأبعاد الانسانية والتاريخية ، فيفيد فى تطور المجال الثقافى بصفة عامة .

ومن بين هذه الدراسات على سبيل المثال لا الحصر كتاب شارل بيلا الذى صدر فى باريس سنة 1953 بعنوان : الوسط البصرى وتكوين الجاحظ — Le milieu Basrien et la formation de Gahiz ، وهو دراسة تنطوى على جهد كبير فى اطار فهم الجاحظ ضمن الوسط الاجتماعى والاقتصادى والسياسى والفكرى الذى عايشه . وقد اهتم فيه الباحث أساساً بوصف البصرة تاريخياً وجغرافياً ، وبتوضيح معالم مجتمعها وعقائده وأفرادها وطبقاته ، لينجز مشروعه الرئيسى المتمثل فى كتابه ، وهو دراسة تراث الجاحظ ضمن شروط البيئة والمجتمع اللذين ظهر فيهما .

وقد لخص شارل بيلا ذلك قائلاً : « ان عملنا هذا بمثابة توطئة لدراسة الجاحظ ، وهو وان كان بحكم الامور محاولة لدراسة البصرة فى القرنين الاولين فهو يتضمن معلومات يحسن بنا الا نهملها » (10) .

ومن هذا النوع أيضاً دراسة د . طه الحاجرى لحياة الجاحظ وآثاره (11) . وهى دراسة تصدت بدقة فائقة للمراحل الاساسية فى حياة

(10) الكتاب المذكور ص 262 ترجمة د . ابراهيم الكيلانى .

(11) صدر كتاب د . طه الحاجرى بالقاهرة سنة 1963 تحت عنوان : الجاحظ حياته وآثاره .

الجاحظ ، وللأطوار التي خضعت لها ، فكشفت عن تربيته وتكوينه الثقافي وأساتذته ، ثم ربطت بين هذه الأطوار وبين آثاره بأحكام دقيقة ، دون أن ينسى صاحبها بأن الجاحظ فرد ضمن مجموعة بشرية ، يجب أن يفهم فكره وتراثه في إطار تطورها العام وحياتها متعددة الأبعاد . وهو ما تباد د . طه الحاجر في بداية كتابه إلى الحديث عن البصرة باعتبارها منطقة خضعت لمراحل تاريخية مختلفة ومتنوعة ، قبل الحديث عن المجتمع الإسلامي داخل هذه المدينة ، وجملة التأثيرات التي خضع لها الجاحظ في تكوينه وإنتاجه .

ولعل أهم ما حققته هذه الدراسة من نتائج يمكن في أنواع الربط بين كتب الجاحظ ورسائله وبين حياته وتكوينه العلمي ، إذ لا شك أن تنوع تراث أبي عثمان ، وكذا اختلاف الباحثين وشكهم في جزء غير هين من الكتب التي نسبت له أو التي تعد من عمله ، من الأمور الشائكة التي تطرح على الباحث عددا من الأسئلة ، لا بد من الإجابة عنها والتصدي بالتالي لربط حياته وتكوينه الثقافي بتراثه .

والحقيقة أن الدراسات التي أنجزت في إطار حياة الجاحظ وتراثه كثيرة ومتنوعة ، اكتفينا بعرض نموذجين منها لأنها لا تتصل بموضوع هذا البحث مباشرة ، كما أن المقام لا يتسع للقيام بعملية وصف شاملة ودقيقة لها .

2 — دراسات اهتمت بجانب خاص من فكر الجاحظ وأدبه ، ولعل الدافع الأساسي إلى انصباب اهتمام أصحابها على جانب واحد من تراث أبي عثمان هو ملاحظة التنوع الشائك الذي تصدت له الدراسات السابقة الذكر ، ومن هنا حدد هؤلاء مجال بحثهم وضيّقوا دائرة درسه ، أيثارا للعمق من جهة ، وللتنكب عن التشابك الذي يلاحظه كل دارس للجاحظ من جهة ثانية . ومن جملة هذه الدراسات :

1 — النزعة الكلامية في أسلوب الجاحظ ، للاب فيكتور شلحت اليسوعي ، وهي رسالة تقدم بها المؤلف لنيل درجة الماجستير سنة 1961 . وقد مهد صاحبها لدراسة أسلوب الجاحظ بالحديث عن نشأة علم الكلام وتأثيره في الثقافة العربية ، ثم وصف أسلوب الجاحظ حسب مقوماته التعبيرية التي

تسمها الى : الفاظ ، وعبرة ، وضعة لفظية ، وحسب طريقة التفكير عنده ،
التمثلة في المعانى واساليب استخراجها ، والتأليف بين المعانى وطريقة
عرضها ، وكذا فيما اسماء الباحث صنعة معنوية . ثم درس بعد ذلك
اتجاهات النزعة الكلامية وانعكاسها على كتابة الجاحظ .

وتتجلى القيمة الاساسية لهذا الكتاب في أن صاحبه حاول الربط بين
فن الكتابة عند الجاحظ وطريقته في التفكير . ولكن هذا الامر لا يخلو من
مخاطر وعقبات ، اذ من الصعب جدا أن ندرس صناعة الكتابة في ضوء
اتجاه فكرى معين ، ونحن نقصد بذلك الربط الآلى والبسيط بين مظاهر
خاصة ومحددة لفن قولى أو مكتوب وبين منحنى فكرى معين ، بل الاولى
أن نحاول العثور على جهاز للكتابة (اذا صح هذا التعبير) ، يتكون من
وحدات مستقلة ، ومن تكامل وتلاحم بين هذه الوحدات ، لنقابله بجهاز
نظرى يحدد فكر صاحب الاسلوب المدروس .

ب - المناهى الفلسفية عند الجاحظ للدكتور على بولحم ، وهى
دراسة جديدة في موضوعها ، اذ لم يسبق أن اهتم المعاصرون بالجاحظ
فيلسوفاً . وقد قسم الدارس فلسفة الجاحظ الى مناح خمسة هى : المنحنى
الطبيعى ، والمنحنى الكلامى ، والمنحنى الجمالى ، والمنحنى اللغوى ،
والمنحنى الخلقي والاجتماعى ، درسها منفصلة ، ثم تحدث بعد ذلك عن
منهج الجاحظ الفكرى والتعبيرى ، رابطا بين المناهى الفلسفية والمنهج .

واذا كانت هذه الدراسة متميزة بقيمة ريادية خاصة لمجال يكاد يكون
مجهولاً بالنسبة للباحثين ، وهو فلسفة الجاحظ ، فانها تحمل في طياتها
ما يمكن أن تسفر عنه كل مبادرة — وان كانت جادة — من زلل غير مقصود ،
واختلاف منهجى طبيعى مع المهتمين بنفس الموضوع .

فمن ذلك أن صاحبها تناول الجاحظ المتفلسف منفصلاً عن اتجاهه
الفكرى العام الذى هو فلسفة المعتزلة . ومنه ايضا أنه درس (المناهى
الفلسفية) عنده دون أن يربط بينها ، على أساس أنها وحدات مستقلة
لنسق فكرى جاحظى ومعتزلى ، بحكم العلاقات المتبادلة بينها ، لا بحكم
المنهج الذى يعكسه حديث أبى عثمان عنها على مستوى الفكر والتعبير .

ج - ومن هذه الدراسات التى اهتمت بجانب معين من جوانب

فكر الجاحظ وادبه ابحاث ومؤلفات تتصل بموضوع هذا العمل بشكل مباشر ، وأعنى بها الدراسات التى أنجزت فى اطار البلاغة عند الجاحظ . ويمكن أن تقسم الى نوعين :

1 — مؤلفات فى البلاغة والنقد العربيين ، درست جهد أبى عثمان فى هذا المجال ، باعتباره معلما أساسيا من معالم تقويم الاثر الفنى فى ضوء الذوق من جهة ، وفى ضوء التأمل العقلى الكاشف عن القوانين التى تنعكس فى كل قول جيد من جهة ثانية .

ومن اقدم هذه الدراسات وادقها بحثا فى موضوعى النقد والبلاغة عند العرب ، مع وقفة رصينة ومستوعبة عند آثار الجاحظ التى تضمنت هذا الموضوع ، كتاب الدكتور أمجد الطرابلسى الذى يرجع تاريخ تأليفه الى سنة 1945 (12) ، والذى تناول فيه جهد أبى عثمان النقدى والبلاغى بشكل دقيق ومفصل — من خلال أهم وأبرز مؤلفاته — أسفر عن نتيجة علمية هامة لخصها استاذنا قائلا :

« خص الجاحظ فى آخر حياته الادب العربى بأثره الثانى فى الادب : البيان والتبيين . وهو اختيارات أدبية صرف ، أرادت ان تسلك مسلكا بلاغيا . وقد كانت كذلك بالفعل ، الا انها جد فنية وغير منضبطة . فباستثناء بعض التأمل النقدى غير القادر على تأسيس نظام متلاحم ، يتلخص الاثر فى اختيار نصوص نثرية وشعرية مقترحة كنماذج » .

ومن النوع نفسه كتاب الدكتور سيد وفل : البلاغة العربية فى دور نشأتها ، وهو بحث يؤرخ لظهور البلاغة العربية ونشأتها كما يدل على ذلك عنوانه .

وقد عقد صاحبه فصلا مطولا خص به الجاحظ ، فتصدى بالتحليل لمعانى البلاغة والبيان ، ثم درس بعض مظاهر القول الفنى التى استطاع ابو عثمان أن يتبينها ويعبر عن آرائه حولها ، كالتشبيه والمجاز والاستعارة والايجاز والاقتباس والمذهب الكلامى ، كى يخلص الى نتيجة محددة تعتبر

إن الجاحظ أبرز وأهم عالم بذل جهداً كبيراً في سبيل تأسيس علم البلاغة عند العرب .

كذلك يعتبر الدكتور بدوي طبانة من أبرز من اهتموا بهذا الموضوع، وخاصة في كتابه : البيان العربي ، الذي عنى فيه بالتأريخ للفكر البلاغي، عن طريق إبراز معالم تطوره الكبرى ، عبر وصف دقيق لاهم المؤلفات والنصوص التي ظهرت في هذا المجال ، بدءاً بكتاب أبي عبيدة : مجاز القرآن ، وانتهاء بكتاب : فن القول للاستاذ أمين الخولي . فكان لا بد له من أن يقف عند الجاحظ ليشرح معنى البيان عنده ويدرس انعكاس هذا المعنى في تراثه ، لينتهي الى القول بأن الفنون البلاغية التي استخلصها من دراسته للجاحظ أو الى فاتته الاشارة الى بعضها « لا تختص بالبيان وحده كما حدد مباحثه البلاغيون فيما بعد ، وإنما فيها من مباحث علومها الثلاثة (البيان والمعاني والبديع) ، وهكذا كان اسم (البيان) شاملاً لفنونها المختلفة »، لتعلقها جميعاً بالبيان ، الذي هو المنطق الفصيح : العرب عما في الضمير » (13) . والحقيقة أن فكرة التأريخ للبلاغة العربية قد استوفت أكثر ما يمكن من شروط الوضوح والتمثيل من طرف القارئ العربي ، إذ تعددت دراستها وتنوعت بها فيه الكفاية ، وهو ما يجعلنا نقف عند هذا الحد من التمثيل لها بهذه الدراسات الثلاث المشار إليها ، مقرين في الوقت نفسه بأن جهوداً أخرى — حميدة وعامة — قد بذلت ضمن هذا الحيز ، تؤكد على اثنين منها ، هما دراسة د . شوقي ضيف للفكرة ذاتها ، والتي صدرت فيما يبدو من مقدمتها سنة 1965 بعنوان : البلاغة تطور وتاريخ . ثم دراسة د . عبد العزيز عتيق التي صدرت سنة 1970 بعنوان : في تاريخ البلاغة العربية .

الا أنه لا بد من الاشارة — فيما يخص الدراسات البلاغية التي تتصل بالجاحظ من طريق غير مباشر — الى الابحاث التي أنجزت ضمن حيز آخر ليس هو الحيز التاريخي ، والذي يتمثل في اهتمام بعض الباحثين بأبي عثمان ضمن منحى بلاغي مثله ، أو مشكل نقدي أدلى فيه بدلوه ، ومن هذه الدراسات رسالة الاستاذ أحمد أبو زيد التي تقدم بها لنيل دبلوم

(13) الكتاب المذكور ص : 78 .

الدراسات العليا سنة 1981 بكلية الآداب بالرباط ، وهى بعنوان : المنحى الاعترالى فى الدراسات البيانىة . وقد أهتم فيها الباحث بالجاحظ اهتماما متميزا ، على أساس أنه من أبرز أئمة هذا الاتجاه فى الدرس البلاغى عند العرب ، فدرس تأثر الجاحظ بالمعتزلة ، وتمثيله الواضح لانعكاس التأمل العقلى فى تدبر الخطاب القرآنى والقول الفنى .

ثم من هذا النوع أيضا دراسة الاستاذ عباس ارحيلة لفكرة الاعجاز وأثرها فى النقد والبلاغة العربيين ، وهى أيضا رسالة للحصول على دبلوم الدراسات العليا ، تقدم بها المرشح سنة 1982 ، وعنوانها : البحوث الاعجازية وأثرها فى النقد والبلاغة الى القرن الرابع الهجرى . وهى بحث دقيق وقيم أهتم فيه صاحبه — فيما يخص ارتباط دراسته بموضوع هذه الرسالة — بابرار رأى الجاحظ فى اعجاز القرآن ، وأنه بتأليفه ونظمه ، ثم عمل على توضيح القضايا البلاغية التى توقف عندها أبو عثمان لدعم رايه ، كالتشبيه والمجاز والاستعارة ، وغير ذلك مما له ارتباط بالكشف عن قوانين الخطاب الرفيع والمعجز .

ب — دراسات اهتم فيها أصحابها بالجهد البلاغى عند الجاحظ وجعلوا منه ومن النقد الادبى عنده حجر الزاوية فى أعمالهم ، فعنوا بهذا الجانب من فكر أبى عثمان محددين مجال اهتمامهم ضمنه ، وهو ما وفر لدراساتهم عمقا فى التناول ، ودقة فى التحليل ، قلما يتوفران لمن أراد دراسة تراث الجاحظ .

ومن هذا النوع كتاب الدكتور ميشال عاصى : مفاهيم الجمالية والنقد فى أدب الجاحظ . وهو بحث يتميز بدرسه المركز لحد الالفاظ المتعلقة بحيز النقد والبلاغة عند أبى عثمان ، إذ اهتم بتعريفات البلاغة والبيان والفصاحة ، وباستعمال الجاحظ المختلف والمتنوع لها ، ثم درس آفات النطق التى تحول دون اقامة الخطاب اليومى والفنى على وجهيهما الفصحين أو البليغين . وبرز تصور أبى عثمان للأدب والشعر من خلال تعريفه لهما ، ومن خلال اهتمامه المتنوع بمجاليهما . ثم درس الصناعة الشعرية مميزا بين ثلاثة مستويات منها هى : الصناعة الاسلوبية والبيانىة والعروضية . كما عقد فصلا خاصا لمشكل اللفظ والمعنى ، فأبرز تصور الجاحظ العام لهذا المشكل النقدى وآراءه المتفرقة حوله .

وقد سارد . ميشال عاصى على هدى منهج يتميز بارتباطه القوى
بتراث الجاحظ ، اذ وقف عند كل مفهوم من مفاهيم المصطلحات او الالفاظ
الدالة فى اطار البلاغة والنقد ، ليلوره فى ذهن القارئ ، واداته فى ذلك
نصوص الجاحظ التى تبرز صورته للمفاهيم المدروسة ، ولا شئ غيرها .

ومن هذه الدراسات التى تتصل بموضوعنا بشكل مباشر رسالة
الاستاذ الشاهد البوشيخى التى تقدم بها سنة 1977 للحصول على دبلوم
الدراسات العليا ، ثم صدرت عن دار الافاق الجديدة ببيروت سنة 1982 ،
وهى بعنوان : مصطلحات نقدية وبلاغية فى كتاب البيان والتبيين (14) للجاحظ .

ولا يسعنى هنا الا ان انوه بهذا العمل الجاد ، لما يتسم به من دقة
فائقة . ولعل فى شرح الاستاذ البوشيخى لمصطلح « الادب » (15) خير دليل
على ذلك . فهو يحدد اولاً المعانى اللغوية لهذا المصطلح الذى حاول فهمه
عدد كبير من الباحثين ذكر منهم فى الهامش : الجوالقى وكولدزير والرافعى
وكارل نالينو وطه حسين والزيات والشايب وكابريلى واحمد بدوى ، فيذكر
له خمسة اشكال من الاستعمال مقاربة ، ليستخلص انها ترجع الى اصل
واحد هو الكيفية المفضلة للقيام بعمل ما . ثم يقف عند معانيه فى كتاب
البيان والتبيين مقسماً اياها الى معنى اساسى هو الكلام الجميل شعراً
كان أم نثراً ، والى معان فرعية ثلاثة هى على التوالى :

أ — صناعة الكلام الجميل ، او حرفة الشعر والنثر .

ب — الكلام الجميل الذى يزود الانسان بما يحتاج اليه من غذاء
عقلى ونفسى فى الحالىن : الجد والهزل .

ج — ما يروى من الكلام الجميل ، والاخبار والمعارف اللازمة لفهمه .

ولا يقف الامر عند هذا الحد من عمق فى الفهم ودقة فى الشرح
والتناول ، بل يشرح الباحث ما يتصل بمصطلح الادب من مادة مقاربة له
ومشتقة منه ، كأهل الادب وعلم الادب والآداب والاديب ، مفرداً وجمعاً ،
والتأديب والمؤدبين والمتأديبين .

(14) انظر الكتاب المذكور ص : 27 حيث عقد صاحبه فصلاً خصه للاقتناع بأن العنوان الحقيقى
انما هو البيان والتبيين لا البيان والتبيين .

(15) المصدر نفسه ص : 59 .

ولعلنا بهذا الاستشهاد قد أقمنا أكثر من دليل على ما تميز به هذا البحث من دقة علمية قلما تتوفر لممارس دراسة التراث العربى القديم، بحكم التطور اللغوى الذى يفصل بيننا وبين هذا التراث فيبتعد بنا عن فهم لغة أصحابه فهما موضوعيا وواضحا .

3 — خطة البحث :

ويمكننا أن نستخلص من خلال هذا العرض الموجز لبعض الجهود العلمية التى بذلت فى إطار دراسة الجاحظ دليلا واضحا على غنى هذا التراث وبعده الإنسانى المتجدد باستمرار ، ولكن أكثر هذه الجهود — كما أشرت الى ذلك قبل قليل — لم تقم وزنا كبيرا لانواع الارتباط بين المجال الفكرى الخاص الذى تبحث فيه وبين الاتجاه الفكرى العام الذى آمن به أبو عثمان وانعكس فى كتابته وإبداعه ، واقصد به فلسفة المعتزلة . ثم أهملت اهمالا كبيرا ارتباط هذه الفلسفة بالظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للمجتمع العربى ، فى النصف الثانى من القرن الهجرى الثانى والنصف الاول من القرن الثالث .

صحيح أن هناك دراسات ربطت بين بعض جهود الجاحظ الفكرية وبين بعض أصول أو خصائص فلسفة المعتزلة ، كانعكاس ايمان هؤلاء بالعقل على فهم أبى عثمان وتفسيره للقرآن مثلا ، وصحيح أيضا أن دراسات أخرى أقامت وزنا لبعض مظاهر الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية فى فهمها لتراث الجاحظ . ولكن تبقى هذه المحاولات — بالرغم من أهميتها وإضافاتها الجادة — غير مقنعة بما فيه الكفاية ، وخاصة فيما يتعلق بفهم فكر الجاحظ البيانى على هدى من فلسفة المعتزلة ، ثم فهم هذه الفلسفة فى ضوء الظروف التاريخية العامة التى أنجبتها .

ومن هنا جاء اختيارى لمنهج محدد يرضى طموحى الى هذين النوعين من الفهم ، وهو اختيار اقتنعت به فى إطار كونه محاولة متواضعة لا تخلو من أخطاء وزلات ، بحكم ما تقتضيه طبيعة كل عمل شاب . فسرت بحسب ما يتطلبه هذا المنهج من شروط تقيدت بها ، محاولا العثور على منطق داخلى لتراث الجاحظ ، يضمن فهم الجهد البلاغى عنده ، أكثر من قصدى الى تطبيق هذا المنهج بشكل اعتباطى يعكس فهم شروطه دون أن يقيد

صلب الدراسة ويخدم موضوعها الاساسي .

واود أن أعرض خطة البحث التى سرت عليها لمحاولة تحقيق هذا الطموح ، حتى يتسنى للقارئ تصور أولى لبعض خطوط المنهج الذى تقيدت به ، وكذا لفصول الدراسة وتكاملها ، ثم للنتائج التى توصلت اليها فى مجال فهم وتفسير الفكر البيانى عند الجاحظ .

لقد حاولت فى هذه الدراسة فهم تراث الجاحظ البلاغى فى ضوء فكرة البيان عنده ، وقصدت الى البحث عن نظام داخلى لهذا التراث ، مستهدفا تفسيره فى مستوى ثقافة العصر الذى أنجبته ، وعلى هدى من العلاقات الاجتماعية والاقتصادية التى سادت هذا العصر .

والملاحظ أن دارسى تراث أبى عثمان لم يهتموا اهتماما كبيرا بالنظرية البيانية عنده ، ذلك أنهم لم يحاولوا فى دراساتهم كشف العلاقات التى تربط بين مختلف وسائل البيان التى ذكرها ، برغم تأكيدهم أكثر من مرة على أنها مظاهر جوهر واحد هو التعبير أو الدلالة ، ولذلك جاءت هذه المحاولة لتجيب عن سؤال يطرحه كل من اهتم بالجاحظ أو اطلع على آثاره ، وهو ما نوع العلاقات التى جعلته يجمع بين وسائل البيان الخمس التى ذكرها ؟

وبعد الإجابة عن هذا السؤال الاساسى بأن الجاحظ صاحب رؤية بيانية للعالم ، ومقارنة هذه الرؤية ببعض معطيات علم اللغة الحديث والسيما المعاصرة ، طرحت امكان تفسير رؤية العالم عنده ، فاعتبرتها بنية ذات أجزاء مستقلة ، وعلاقات تجعلها كلا متناسقا ومنظما ، وحاولت اثر ذلك دمجها فى بنية أكثر شمولاً واتساعاً ، فكانت فلسفة المعتزلة ، التى تشكل الرؤية البيانية للعالم أحد عناصرها هى هذه البنية الاشمل والوسع ... ولذلك كان على أن احدد أجزاء المنظومة الفكرية التى تشكل الاسس العامة لفلسفة المعتزلة ، وأن أربط هذه الأجزاء بعلاقات توضح تكاملها ونسقتها الكلى . وقد تم ذلك فى الفصل الثانى من هذه الدراسة .

ثم تحدثت فى الفصل الثالث عن امكان تفسير هذه البنية فى ضوء الظروف الاجتماعية والاقتصادية التى أنجبتها . فتوصلت الى أن فلسفة المعتزلة كانت عقيدة الطبقة المتوسطة فى المدينة العربية القديمة ، التى

نشأت وتطورت ابتداء من النصف الثانى من القرن الهجرى الاول والى حدود أواخر القرن الثالث الهجرى .

وحين اكملت عملية تحديد الرؤية البيانية عند الجاحظ ، وتفسيرها بعملية الادماج داخل فلسفة المعتزلة ، ثم تفسير هذه الفلسفة فى ضوء شبكة العلاقات الاقتصادية والاجتماعية على عهد الامويين وفى ظل الخلافة العباسية ابان قوتها ، انتقلت الى قسم آخر من الدراسة انصب فيه الاهتمام على تفصيل القول فى البيان عند أبى عثمان ، فأبرزت أنه صاحب انطباعات سيميائية كانت نتيجة لاعتقاده بأن العالم نظام من الاشارات ، ومقارنت هذه الانطباعات ببعض اتجاهات علم السيمياء الحديث ، ثم درست كل وسيلة من وسائل البيان عنده على حدة ، كيف تعتبر دلالة ؟ وما شكلها ؟ وما الذى تعبر عنه ؟ وكيف يتم هذا التعبير وما حدوده ؟ وحين وصلت الى دراسة اللفظ عملت على توضيح اعتباره أهم شكل دلالى وتعبيرى من طرف الجاحظ ، وانه ينقسم الى خطاب يومى عادى وخطاب فنى راق ، فكان لا بد أن ادرس الخطاب الراقى وبما هو كذلك . ولذلك كان اهتمامى بالجهد البلاغى عند الجاحظ اهتماما أساسيا، اذ حاولت ابراز الاسس التى تجعلنا نميز بين مختلف أنواع الخطاب ودرجاته ، بالاستناد الى بعض القواعد التى استطاع الجاحظ تبينها ، والتى كانت أول دعامة عقلية لاتامة صرح الدراسات البلاغية القديمة ، على أسس علمية تنظر وتقنن مظاهر ومعطيات الخطاب الفنى . وقد ركزت الجهد على استخلاص ما استطاع أبو عثمان أن يحققه من نتائج فى هذا المجال ، فأبرزت جوانب كثيرة ، ربما أهملها بعض الدارسين ، وخاصة منهم من لم يستطع التحرر من ربة التصور التقليدى للبلاغة العربية ، وأنها منقسمة بطبيعتها الى معان وبيان وبديع ، وهو تصور نشأ بعد الجاحظ بفترة زمنية تتجاوز أربعمئة سنة تقريبا ، ولذلك فلا داعى اطلاقا لفرضها على تصورات أبى عثمان ومفاهيمه ... ومعناه اثنى حاولت الارتباط بهذه المفاهيم والتصورات فاستخلصت أن الجاحظ صاحب نظرية للكلام ، أسسها العامة هى الصوت والتقطيع والتأليف والنظم ، ثم بينت العناصر التى تجعلنا نميز الخطاب الجيد عن الكلام العادى فى ضوء هذه النظرية . فدرست عيوب الخطاب ، ومظاهر جماله ، وقد قسمت

البحث في ذلك الى ثلاثة اقسام هى : نظرية الكلام ، وعيوب الخطاب ، ومكونات الخطاب الجيد .

وقد كان القسم الثالث أهم ما شغلنى من هذه الاقسام ، اذ انه الذى يتصل بالدراسة البلاغية اوثق اتصال ، كما انه الذى وضع لنا جهد الجاحظ وقيمته في هذا المجال ، وكان البحث في مكونات الخطاب الجيد موازيا لنظرية الكلام التى سبق تحديدها ، فتناولته في اقسام ثلاثة هى على التوالى :

النظم على مستوى الصوت المقطع ، والدلالة الموحية ، ثم الشكل الخارجى للكلام .

اخيرا أرانى جحودا بفضل الآخرين على ان لم أتوجه اليهم بالشكر الجزيل والاعتراف بان هذه الرسالة لم يكن بإمكانها أن ترى النور لولا مساعداتهم لى .

وفى مقدمة هؤلاء أستاذى د . أجد الطرابلسى الذى شملنى بعطف ورعاية لا غنى عنهما بالنسبة لباحث يتلمس بداية الطريق ، والذى تتبع هذا العمل خطوة خطوة مبديا فيه رأيه العالم وملحوظاته الدقيقة والرصينة، بل انه كان دافعا قويا للتفكير فيه بإشاراته بين الحين والآخر — ونحن نتلمذ له — الى أن هناك تقصيرا من طرف الباحثين فيما يخص الكشف عن جهود الجاحظ في البلاغة والنقد ، فاليه أخلص اعتراف بالجميل وأكبر تقدير واحترام ، لمتصوف من أجل العلم ومتفان في سبيل المعرفة .

ومنهم أيضا الاستاذ الشاهد البوشيخى الذى سلمنى رسالة المشار اليها في هذا التقديم قبل صدورهما مطبوعة ، والذى أفادنى في بداية هذا العمل بخبرته وتمرسه بدراسة تراث الجاحظ ، وباطلاعه العميق على مصادر ومراجع البحث في هذا التراث ، وبفهمه الدقيق لابعاده ومستويات قراءته . فاليه شكرى وتقديرى .

ثم منهم د . بهجت عبد الغفور و د . حاتم صالح الضامن اللذان
لم ييخلا على ببعض ما احتجت اليه قصد انجاز هذه الدراسة .
وكذا الاستاذ عبد الحق الولاى الذى ائمانى بمعلومات تاريخية
قيمة وزودنى ببعض ما توقف عليه عملى فى هذا المجال .
فالى كل هؤلاء الذين ساعدونى من قريب أو بعيد عبارة شكر
مصحوبة بالاحترام والتقدير لكل من وهب جهدا فى سبيل العلم والمعرفة .
والله ولى التوفيق

القسم الاول

رؤية العالم عند الجاحظ

1 - أجزاء الرؤية البيانية :

١ - العالم :

العالم عند الجاحظ ينقسم الى قسمين كبيرين : قسم نام وآخر غير نام ، فالنامى نبات وحيوان ، وغير النامى حجر وتراب أو أملاك وأجرام (1) ... وقد استثنى الفلاسفة من هذين القسمين الماء والنار والهواء (2) ، ومعنى ذلك أن العناصر الجامدة ، والميتة فى الارض ، عناصر غير نامية ، وكذلك الأملاك والبروج ... الخ . والعناصر النامية الحيوان والنبات . والقاعدة الاساسية التى تعتبر أصل الكون فى فلسفة أبى عثمان ، أى أصل العالم النامى وغير النامى ، تعود الى أركان أربعة هى الماء والنار والهواء والارض ، هذه الأركان هى أصل مظاهر الخلق وعللها الاولى .

يقول الجاحظ : « ومنافع العالم نتائج أربعة أركان : نار يابسة حارة ، وماء بارد سيال ، وأرض باردة يابسة ، وهواء حار رطب ، ليس منها شىء مع مزاجته لخلافه ، الا وهو محي مبق » (3) .

ثم ان النامى ينقسم الى قسمين رئيسيين يشملان جميع المخلوقات الارضية ، هما الحيوان والنبات (4) .

ومظاهر الخلق هاته سواء اكانت من العالم النامى أو غير النامى ، تعتبر فى نظر الجاحظ حكمة . أى أنها لم تخلق عبثا أو صدفة ، أو تطورا يرجع فى الاصل الى قوانين طبيعية ليس لها موجد وخالق ، بل ان الكون

(1) - 2 - الحيوان ت محمد عبد السلام هارون - ج : 1 ص : 26 - 27 .
(3) لمصل من صدر كتابه فى النبل والتبيل وضم الكبير - ت الدكتور حاتم صالح الشامن - مجلة المورث - ص 167 ع 4 / 1978 - وكذلك الحيوان ج : 1 ص : 26 - 27 .
(4) الحيوان ج : 1 ص : 26 - 27 .

بما فيه ومن فيه حكمة على ضربين : شيء جعل حكمة وهو لا يعقل ذلك ولا عاقبته ، وآخر حكمة يعقل أنه حكمة ويدرك عاقبة ذلك . ولذلك فإن العاقل وغير العاقل مستويان في جهة التعبير والدلالة على أنهما حكمة (5) لكنهما مختلفان في أن العاقل دليل يستدل وغير العاقل دليل لا يستدل (6) .

والنتيجة أن الحيوان (عدا الإنسان) يشارك الجهاد وعناصر العالم غير النامي التي لا تعتبر مواتا ، في الدلالة ، وفي عدم القدرة على الاستدلال أو استخلاص الحكمة ، أى أن كل هذه العناصر مظاهر قائمة تدل على حكمة الله في خلقه .

في حين اجتمع للإنسان أن كان دليلا مستدلا ، ومعنى هذا أنه من بين جميع المخلوقات ، الوحيد الذى يعده الجاحظ حكمة يستطيع صاحبها أن يتعرف على وجه هذه الحكمة من خلقه ... وبالإضافة إلى ذلك « جعل للمستدل سبب بدل به على وجوه استدلاله ووجوه ما نتج له الاستدلال ، وسموا ذلك بيانا » (7) .

فالذى يعقل الحكمة وعاقبة الحكمة — وهو الإنسان — أعطى قدرة تبين الوسائل التي يستخلص بها حكمة الخلق والابداع في الكون ، وكذا مظاهر الحكمة التي استطاع أن يدركها ويتبينها ، وهى العقل ، وإلى جانب هذه القدرة منح قدرة ثانية يوقف بها على وجوه استدلاله ونتائجه ، وهذه القدرة هى البيان .

وسمو مرتبة الإنسان بالنسبة لجميع الحيوان سمو واضح ، نابع من هاتين القدرتين ، ومن قدرة ثالثة منحت للإنسان دون سائر المخلوقات هى الاستطاعة ، أى القدرة على التصرف قبل حدوث التصرف ، أو استطاعته القيام بالفعل أو ضده قبل الفعل (8) ، لذلك فهو أفضل الحيوانات : « وقالوا : أعلى جميع الخلق مرتبة الملائكة ثم الإنس ثم الجن ، وإنما صار

(5) — (6) الحيوان ج : 1 ص : 33 .

(7) الحيوان ج : 1 ص : 33 .

(8) نشأة الفكر الفلسفى في الإسلام : ج 1 ص : 671 د . على سامى النشار : « الاستطاعة عند المعتزلة جميعا ، قدرة على الفعل وعلى ضده قبل الفعل ، فإذا وجد الفعل لم يكن بالإنسان حاجة إليها إطلاقا ... »

لهؤلاء المزية على جميع الخلق بالعقل ، وبالأستطاعة على التصرف
وبالمنطق « (9) .

ثم ان فضل الحيوان على كل نام في العالم تقع في المرتبة الثانية بعد
فضل الانسان . والنامى — كالنبات مثلا — مفضل على جميع الجماد .
والنتيجة الاخيرة ان المخلوقات في الكون تنتظم على الشكل التالى :

- الانسان وهو افضل الحيوانات .
- الحيوان وهو افضل العناصر النامية .
- النامى وهو افضل من الجماد .
- الجماد وهو اقل مراتب الخلق باعتبار أنه غير نام أو موات .

ونتساءل عن سبب منطقي جعل الجاحظ ينظم الكون هذا التنظيم
العقلى ، فنلاحظ ان الانسان — كما مر بنا — قادر على التصرف ، عاقل ،
ناطق . ولذلك احتل المرتبة الاولى ، من بين مراتب الخلق . في حين ان
الحيوان يمتلك من الحس الغريزى ، والطبيعة الفطرية ما يجعله افضل
ممن يفترق الى هذه القدرة وهو من العالم النامى . والذى لم يمنح قدرات
الانسان أو قدرة الحيوان ، لكنه لا يستثنى مما ينمو أو يحيا ، يفضل مالا
ينمو من المخلوقات .

والذى يهمنى الآن من جميع ما مر بنا ، دلالة الكون بكل ما فيه على
انه حكمة ، حكمة تتجسد عبرة يدركها الانسان بالتأمل والتفتيش ، خاصة
اذا كان ما نبحث عن وجه حكمته من القسم غير النامى في العالم ، باعتبار
انه لا يستطيع أن يميز ذلك أو يعبر عنه . الا أنه في نظر الجاحظ بحاله أو
نصبته قائم موجود من أجل ادراك كنهه وأسراره ، ثم استيعاب أوجه
الفائدة من خلقه .

يعبر غير النامى عن وجه حكمته بوسيلة أساسية من وسائل البيان
التي حددها أبو عثمان في خمس هي : اللفظ والخط والعقد والاشارة
والنصبة (10) ، يقول : « وأما النصبة فهي الحال الناطقة بغير اللفظ

(9) البيان والتبيين ج : 1 ص : 170 .

(10) البيان والتبيين ج : 1 ص : 81 .

والمشييرة بغير اليد - وذلك ظاهر فى خلق السماوات والارض ، وفى كل صامت وناطق ، وجامد ونام ، ومقيم وظاعن ، وزائد وناقص ، فالدلالة التى فى الموات الجامد ، كالدلالة التى فى الحيوان الناطق ، فالصامت ناطق من جهة الدلالة ، والعجماء معربة من جهة البرهان » (11) .

فالنسبة صنف من اصناف هذه الدلالات ، اذ انها بمثابة النطق لى الانسان والحيوان ، ولهذا اعتبرها الجاحظ نوعا من انواع البيان بمعناه الفلسفى لديه : « ... وكيف جعلنا دلالة الاجسام الصامتة نطقا ، والبرهان الذى فى الاجرام الجامدة بيانا » (12) .

ويستوى الصامت والناطق فى التعبير بهذه الوسيلة البنيانية ، جامدا كان او ناميا ، لانها حال ناطقة بغير لفظ ومشيرة بغير يد ، ولانه : « متى دل الشيء على معنى فقد اخبر عنه وان كان صامتا ، و اشار اليه وان كان ساكنا » (13) .

انها مخلوقات معبرة عن نفسها بحالها ونصبتها ، ويمكن ادراك وجه حكمتها بالتأمل والاستنباط العقليين : « فجعلنا (الله) فى كل احوالنا لا تفتح ابصارنا الا وهى واقعة على ضرب من الدلالة ، وعلى شكل من اشكال البرهانات ، وجعل ظاهر ما فيها من الايات داعيا الى التفكير فيها ، وجعل ما استخزننا من اصناف الاعاجيب يعرف بالتكشيف عنها » (14) .

ومعنى هذا ان جميع اصناف المخلوقات دالة على حالها بالنسبة ، لكن الانسان وحده الذى يستطيع من بين هذه الابداعات الالهية ان يتبين امرها . وهذا ما عناه الفضل بن عيسى الرقائى حين قال : « سل الارض فقل : من شق انهارك وغرس اشجارك ، وجنى ثمارك ، فان لم تجبك حوارا ، اجابتك اعتبارا » (15) .

(11) البيان والتبيين ج : 1 ص : 18 .

(12) الحيوان ج : 6 ص : 5 .

(13) البيان والتبيين ج : 1 ص : 81 - 82 .

(14) الحيوان ج : 7 ص : 11 .

(15) البيان والتبيين ج : 1 ص : 81 - و ص : 308 .

ب - الحيوان - وان :

الحيوان من القسم النامي من قسمي الكون ، الا أنه - كما سبقنا الإشارة الى ذلك - في المرتبة الثانية من مراتب المخلوقات بعد الانسان ، وذلك لعدم استطاعته ، ولأنه لم يمنح العقل والتفكير . الا أنه بالرغم من ذلك يفضل الجماد لما طبعه الله عليه من ضروب الاحساس ، أى أن كل حيوان بما في ذلك الحشرات - « لأنها راجعة في المعنى الى مشكلة طباع البهائم والسباع » (16) - منح قدرة يمكن أن تشبه من بعض الوجوه الاستطاعة والعقل لدى الانسان ، فاذا كانت الاستطاعة قدرة على التصرف ، والعقل قدرة ادراكية لا تتم الا بالتكلف والتعمل ، فان الحيوان (قادر) على ادراك حاجاته « عاقل » مبتغاه ، لا عن طريق الاستطاعة والعقل وانما بواسطة الحس الغريزي الذي فطر عليه والتهيؤ الطبيعي الذي منحه الخالق اياه .

«وان كان الانسان يبلغ بالروية والتصفح ، والتحصيل والتمثيل ما لا يبلغه شيء من السباع والبهائم ، فان لها أموراً تدركها ، وصنعة تحذقها ، تبلغ منها بالطباع سهوا وهويا (17) ما لا يبلغ الانسان فيها هو بسبيله الا أن يكره نفسه على التفكير وعلى ادامة التفكير والتكشيف والمقاييس فهو يستثقله » (18) .

لذلك فالحيوان يبلغ أهدافه ويحقق حاجياته بحسه الغريزي ، في حين أن الانسان يبلغ ذلك ويحققه بارادته وادراكه . أما الجماد أو عناصر العالم النامي عدا الانسان والحيوان ، فانها لم تمنح ما أعطى لهذين المخلوقين من قدرات .

وتفوق ضروب الاحساس أحيانا لدى الحيوان - باعتبارها قدرة ادراكية فطرية تمكن كل نوع من تحقيق مصالحه وإرضاء حاجاته - قدرتي الاستطاعة والعقل عند الانسان . وهذا راجع الى أن ما يتمكن منه الحيوان عن طريق الحس ، يعجز الانسان عن تحقيق مثله ، أو محاكاته بواسطة

(16) الحيوان ج : 1 ص : 27 .

(17) كذا وردت في النص المحقق والصواب (رهوا) أى بسهولة ورفق كما يدل على ذلك السياق .

(18) الحيوان ج : 7 ص : 17 .

تذك القدرتين . يقول الجاحظ : « ... وكيف فرق فيها من الحكم العجيبة ، والاحساس الدقيقة ، والصنعة اللطيفة ، وما ألهمها من المعرفة وحشاها من الجبن والجرأة ، وبصرها بما يقيتها ويعيشها ، وأشعرها من الفطنة لما يحاول منها عدوها ، ليكون ذلك سببا للحذر ، ويكون حذرنا سببا للحراسة ، وحراستها سببا للسلامة ، حتى تجاوزت في ذلك مقدار حراسة المجرب من الناس ، والخائف المطلوب من أهل الاستطاعة والروية » (19) .

ثم انه يتميز الى جانب ذلك بنوع من المنطق ، الا انه بواسطة هذا المنطق — الذى يعتبر بسيطا اذا ما قورن بمنطق الانسان — غير معرب اعرابا تاما عن نفسه . او بلفظ آخر نستطيع أن نقول : ان منطق الحيوان موقوف على أغراضه البسيطة غير المعقدة تعقد حاجات الانسان ، معرب اعرابا غير فصيح عما يحسه أو يريد : « ولها منطق تتفاهم به حاجات بعضها الى بعض . ولا حاجة بها الى أن يكون لها فى منطقها فضل لا تحتاج الى استعماله . وكذلك معانيها فى مقادير حاجاتها » (20) .

فالحيوان يشبه الانسان من وجوه ويشاكله فى بعض ما اخص به . وكلما كانت المشابهة والمشاكله اقوى واكثر ، اقترب الحيوان من الانسان ، فأهمه حاجته ومبتغاه ، واستطاع هذا الاخير أن يدرك ذلك ، لان الحيوان قد عبر وان لم يفصح ، ولان الانسان وعى تعبيره وتبين مدلول أصواته نسبيا . ويتم هذا التواصل بين الحيوان والانسان ، لان الاول منح منطقا معنا ، ولان الثانى أعطى قدرة على التبين هى العقل ، فتعودا معا نوعا من العلاقة التعبيرية الادراكية : « فنحن قد نفهم بحممة الفرس كثيرا من حاجاته ، ونفهم بضغاء السنور كثيرا من ارادته ، وكذلك الكلب ، والحمار ، والصبى الرضيع » (21) .

نستخلص من هذا أن الحيوان انما فضل بعض العالم النامى ، وكان اكثر تطورا فى سلم الارتقاء الطبيعى من الجماد ، لنوع الحس الغريزى الذى ألهمه الله اياه ، وللمنطق المعبر عن حاجاته الحيوية .

(19) الحيوان ج : 7 ص : 9 .

(20) الحيوان ج : 7 ص : 57 .

(21) البيان والتبيين ج : 1 — ص : 262 .

فإذا كان العالم غير النامى مبينا بحاله أو نصبته أو اشارته الساكنة، فان الحيوان مبين بهاتين الوصيلتين ، وبالصوت الذى يعتبر الوحدة الاساسية للفظ والنطق (22) . هذا الصوت الذى يشبه الحروف المركبة الفاظا مؤلفة لدى الانسان . وقد ذكر الجاحظ ، نقلا عن كتاب الحيوان لارسطو ، أن هذا الاخير زعم فى كتابه « أن الطائر والسبع والبهيمة كلما كان لسان الواحد منها أعرض كان أفصح وأبين ، وأحكى لما يلقن ولما يسمع . كنحو الببغاء والغداف وغراب البين ، وما أشبه ذلك ، وكالذى يتهيا من أفواه السنائير اذا تجاوزت ، من الحروف المقطعة المشاركة لمخارج حروف الناس » (23) . ويعنى ذلك أن أصوات الحيوان شبيهة بأصوات الانسان، بل ان بعض صوت الحيوان يؤلف أحيانا فتصبح الصور اللفظية الناتجة عن هذا التأليف أقرب الى مشكلة الفاظ الانسان وصوره الصوتية : « ولابن آوى صياح يشبه صياح الصبيان ، وكذلك الخنزير ، وقد تهيأ للكلب مثل : عف .. عف .. ووو .. وو ، وأشباه ذلك وتهيأ للغراب القاف ، وقد تهيأ للهازر دستان — وهو العندليب الوان آخر — وقد تهيأ للبيغاء أكثر » (24).

وكلما كانت المشكلة أكثر كان اللفظ أقرب الى أن يشكل لفظة معينة شبيهة بلغة الناس ومنطقتهم ، لولا أن الحيوان أقل حاجات من الانسان من جهة ، ولم يمنح العقل والاستطاعة اللتين منحتا للانسان من جهة أخرى . يقول الجاحظ : « ... فإذا صرت الى السنائير وجدتها قد تهيأ لها من الحروف العدد الكثير ، ومتى أحببت أن تعرف ذلك فتسمع تجاوب السنائير وتوعد بعضها لبعض فى جوف الليل ، ثم أحص ما تسمعه وتتبعه ، وتوقف عنده ، فإنا ترى من عدد الحروف ما لو كان لها من الحاجات والعتول والاستطاعات ثم الفتها لكانت لغة صالحة الموضع ، متوسطة الحال » (25) .

ج - الانسان :

ليس الفرق بين الانسان والحيوان كامنا فى الصورة أو الخلقة ،

(22) البيان والتبيين ج : 1 ص : 79 .

(23) البيان والتبيين ج : 1 ص : 62 .

(24) الحيوان ج : 5 ص : 288 .

(25) الحيوان ج : 5 ص : 288 .

وانما الفرق هو أن الله قد منح الانسان الاستطاعة والتمكين ، وعن
الاستطاعة يتولد العقل وتنتج المعرفة . يقول الجاحظ : « ان الفرق بين
الانسان والبهيمة (...) ليس هو الصورة ، وأنه خلق من نطفة وأن أباه
خلق من تراب (...) . والفرق الذى هو الفرق انها هو الاستطاعة
والتمكين . وفي وجود الاستطاعة وجود العقل والمعرفة » (26) .

فإذا كان الحيوان متميزا الخلق بما فطره الله عليه من حس
غريزى يستطيع بواسطته أن يلبي حاجياته ، أى أن يحيا ويتمكن من
اسباب عيشه وارضاء غرائزه وضمان نموه ، فان الانسان أعطى الاستطاعة
أو القدرة على التصرف . هذه الاستطاعة التى تدفع العقل الى استيعاب
ما أراد استيعابه ، أو التفكير فى ما أراد تأمله . انه لم يمنح العقل دون
سائر الخلق ، الا للاعتبار والتفكير (27) ... ولم يعط الاستطاعة الا ليكون
محجوجا (28) ... وهذه مسألة جوهرية لادراك الفرق بين الانسان
والحيوان ، ما دام هذا الاخير مساوبا من هذه المنيحة الالهية التى تعتبر
قيمة مطلقة — فى نظر المعتزلة — جعلت الانسان مسؤولا عن فعله ، قادرا
على القيام به أو الاحجام عنه .

يصح أن نقول اذن بأن الانسان فى نظر الجاحظ حيوان (مستطيع)
عقل . لكنه الى جانب ذلك متأثر فى حياته بعاملين اثنين لهما دور أساسى
فى تشكيل نوع هذه الحياة : الاول عامل البيئة ، والثانى عامل الاجتماع .
فبالنسبة لدور البيئة ووظيفتها فى حياة الانسان ، نستطيع أن نقول
فى كثير من الاطمئنان — بأن هذه القضية قد شغلت الجاحظ كثيرا فكونت
لديه فكرة أساسية من معتقده الفلسفى السى حد جعل شارل بيلا
يعتبره رائدا من رواد الجغرافية البشرية مع بعض التحفظ الذى يفرضه
تأخر ظهور هذا العلم ، وتقدم كتابات أبى عثمان فى هذا المجال من المعرفة
طبعاً .

يقول الباحث الفرنسى فى مقدمة تحقيقه لبعض فقرات من « كتاب
الامصار وعجائب البلدان » :

(26) الحيوان ج : 5 ص : 543 .
(27) — (28) سأوضح هذه المسألة فى فصل لاحق هو الاسس الفلسفية والدينية لرؤية العالم
عند الجاحظ .

« فلا يرتفع (الجاحظ) دفعة واحدة الى ما نسميه الآن بالجغرافية البشرية ولكنه يقترب اليها شيئاً فشيئاً لانه يتأمل شأن البشر فيطرح على بساط البحث مسألة الانسان في العالم ويتدرج الى حلها والى استنباط قواعد ، بل نواميس الهية عامة تساعد على ادراك ماهية الانسان من خلال اختلاف وجوهه ... » (29) .

نعم ان هذا الرأي قابل لكثير من النقاش وقد أشار الباحث نفسه الى ذلك (30) ، نقاش يفرضه علينا أن ما بأيدينا من نصوص جاحظية حول دراسة الانسان وعلاقته ببيئته قليلة لا نستطيع أن نعتمد عليها في الكشف عن قوانين دقيقة واضحة قررها أبو عثمان وسائل لادراك ماهية الانسان .

ان هذه النصوص في مجملها سواء منها التي تستخلص من « كتاب الامصار وعجائب البلدان » أو غيره من كتب الجاحظ لا تعدو أن تكون اشارات عامة متفرقة ، الى تأثير الانسان بالبيئة الجغرافية التي يعيش وسطها ، لكنها في نفس الوقت اشارات تتميز بطابع العمق والتركيز ووضوح الفكرة أو الافكار في ذهن صاحبها .

لذلك فالاولى بنا أن نقول بأن بحث الجاحظ في علاقة الانسان ببيئته كون لديه معتقدا فلسفيا عاما، أعتمد فيه على التجربة والمعاينة أحيانا، وعلى الخبر أحيانا أخرى . أما أن يكون الجاحظ رائدا من رواد الجغرافية البشرية بمعناها العلمي ، فرأى يحتمل على مضي ما لم يكشف عن كل ما كتبه الجاحظ بشأن هذه المسألة .

ولكن هذا لا يمنعنا من قراءة نصوص الرجل المتعلقة بهذا المجال من المعرفة الانسانية كي نستخلص نتيجة معينة نرتاح اليها . يقول : « ونسيت — أبقال الله — عمل البلدان وتصرف الزمان وآثارها في الصور والاخلاق وفي الشمائل والآداب وفي اللغات والشهوات والهيم والهيئات وفي المكاسب والصناعات ، على ما دبر الله تعالى من ذلك بالحكمة اللطيفة والتدابير العجيبة ... » (31) .

(29) مجلة المشرق — آذار — نيسان — سنة 1966 ص : 170 .

(30) المصدر السابق والصفحة نفسها .

(31) المصدر نفسه ص 171 .

واضح أن النص تأكيد أساسي على أن للبلدان تصرفا كبيرا في صورة الانسان وأحواله ، في شمائله ولغته وشهوته وكذا في كسبه وعمله . الا انه في نفس الوقت يتميز بنوع من الشمولية التي تمنعنا من أن نعتقد مع « شارل بيلا » بأن الجاحظ كشف عن قوانين في الجغرافية البشرية ، أو انه عالم من علمائها المتقدمين ، بكل ما تعنيه كلمة عالم من دقة في البحث والملم تام بالموضوع ...

وهو نفس ما نعتقد ، ان نحن قرأنا نصوصا ذات طابع خاص ، متعلقة بتأثير بيئات معينة في ساكنيها أو المرتحلين اليها .

ذكر أبو عثمان في كتاب « البرصان والعرجان » أن ألوان سكان اقليم بابل صارت السمرة « وهي أعدل الألوان ، لانهم لم يولدوا في جبال ولا على سواحل بحار ، فخرجت عقولهم الباطنة من الاعتدال والاستواء على حسب ألوانهم وشمائلهم الظاهرة » (32) .

وقال : « وأما دجلة فان ماءها يقطع شهوة الرجال ويذهب بصهيل الخيل ، ولا يذهب بصهيها الا مع ذهاب نشاطها ونقصان قواها ، وان لم يتسم (33) النازلون عليها أصابهم قحول (34) في عظامهم وييس في جلودهم ... » (35) .

ثم تحدث في كتاب الامصار (36) وكذا في كتاب الحيوان (37) عن حمى تصبة الالهواز الدائمة اللازمة للغرباء والقرباء ، وعن أن هذه القصة تقلب كل من نزلها الى كثير من طباع أهلها وشمائلهم .

نستفيد من هذه النصوص أن صاحبها لم يقف عند حدود فكرة عامة فضفاضة فيما يتعلق بتأثير المكان في الانسان ، بل دعم معتقده بتجارب عاينها وأخبار تناهت اليه عن بعض الامكنة المعينة التي اختصت بتأثير محدد في أهلها والمستقرين بها .

(32) البرصان والعرجان . الخ . ص : 48 .

(33) يتسم : من الوسم وهو أثر الكى .

(34) قحول : قحلا تحولا : يبس وجف .

(35) « من كتاب الامصار وعجائب البلدان » . ص : 194 .

(36) المصدر السابق ص : 193 .

(37) الحيوان . ج : 4 - ص : 140 .

وبما أن أول ما يتميز به الإنسان في نظر الجاحظ هو طبيعته الحيوانية فإن أثر البيئة يكاد يكون قانونا حتميا بالنسبة لجميع المخلوقات من حيوان وإنسان ، لأن دورها أساسى في تشكل الخلق بحسب معطياتها ، بل وتولده عنها . يقول : « وليس ذلك بأعجب من حرة بنى سليم » ، فإن من طباع تلك الحرة أن تسود كل شىء يكون فيها من إنسان ، أو فرس ، أو حمار ، أو شاة ، أو بعير أو طائر أو حية . ولم نسمع ببلادة أقوى في هذا المعنى من بلاد الترك ، فإنها تصور إبلهم وخيلهم ، وجميع ما يعيش فيها على صورة الترك (38) .

ويرى أن : « اختلاف صور الحيوان » ، على قدر اختلاف طبائع الأماكن — وعلى ذلك شاهدنا اللغات والأخلاق والشهوات » (39) .

والذى نستخلص هو أن الجاحظ أكد بشكل كبير على تأثر الإنسان المطلق بالوسط الجغرافى الذى يحيا داخله ، إلا أننا لا نستطيع أن نقول — مع اقرارنا بأن أبا عثمان قد أدرك فعالية هذا العامل في الحيوان بصفة عامة والبشر بصفة خاصة — (بأنه طرح مسألة الإنسان في العالم وتدرج الى حلها) فاستنبط أو استخلص قوانين دقيقة محددة عن الإنسان وعلاقته ببيئته .

وفي إطار هذا التأثير بالبيئة الذى اعتبرناه عند الجاحظ معتقدا فلسفيا عاما نفهم أيضا أن أبا عثمان آمن بأن البيئة لا تقف عند التأثير في خلق الإنسان أو صورته الخارجية ، بل إنها تتعدى ذلك الى التأثير في طباعه وأخلاقه وميوله . ثم لا تقف أيضا عند حد تأثيرها في الصورة والطبيعة ، بل تغير من ذلك تغيرا أقرب ما يكون الى التمام . أو بمعنى آخر ، يعتقد الجاحظ أن باستطاعة عامل البيئة أن يكون أقوى وأكثر فعالية في تغيير الإنسان لينسلخ من طبيعته الأولى وخلقته الأصلية اللتين كان عليهما في بيئته الخاصة ، أن هو انتقل فاستقر ببلاد غير بلاده أو وطن بعيد عن أرضه . يوضح ذلك أبو عثمان قائلا : « وقد رأينا العرب وكانوا أعرابا حين نزلوا خرسان كيف أنسلخوا من جميع تلك المعانى ... » (40) . ويؤكد على

(38) المصدر السابق ج : 5 — ص : 370 و ج : 6 — ص : 71 .

(39) البيان والتبيين ج : 3 . ص : 294 .

(40) الحيوان ج : 4 ص : 71 .

نفس المسألة قائلا : « فأما قصبة الاهواز ، فانها تلبث كل من نزلها من بنى هاشم الى كثير من طباعهم وشمائلهم ، ولابد للهاشمى قبيح الوجه كان أو حسنا ، أو دميها كان أو بارعا رائعا ، من أن يكون لوجهه وشمائله طبائع يبين بها من جميع قريش وجميع العرب . فلقد كادت البلدة أن تنقل ذلك فتبدله ، ولقد تحيفته (41) ، وأدخلت الضيم عليه ، وبينت أثرها فيه ، فما ظنك بصنيعها في سائر الاجناس » (42) .

أما ثانى العاملين فهو أن الانسان في نظر أبى عثمان حيوان اجتماعى ، أى أن لطبيعته الاجتماعية أثرا لا يقل أهمية عن أثر البيئة في حياته . ويلاحظ بالنسبة لعامل الاجتماع وكونه ضروريا لحياة الانسان ، انه قد تردد كثيرا في كتابات الجاحظ أو شكل دعامة هامة من دعائم فكره الفلسفى . فحاجة الانسان الى الانسان في نظر أبى عثمان شئ قائم في طبع بنى آدم ، متمكن من جوهره ، ضرورى لبقائه واستمرار حياته وضمان عيشه . لان الله لم يخلق أحدا يستطيع بلوغ أو تهيب ضروراته اليومية وتيسير كل أمر من أموره بمفرده ، ولكنه خلقه فردا اجتماعيا بطبعه ، متعدد المتطلبات ، كثير أسباب الحياة ، فكان عاجزا عن توفير هذه الأسباب والمتطلبات وحده ، بل لا بد له من أن يستعين على ذلك بغيره من أبناء جنسه : « ثم اعلم ، رحمك الله تعالى ، أن حاجة بعض الناس الى بعض ، صفة لازمة فى طبائعهم ، وخلقة قائمة فى جواهرهم ، وثابتة لا تزالهم ، ومحيطة بجماعتهم » (43) .

فتوقف الانسان على غيره ، ضرورة حيوية بالنسبة له ، لذلك يصح أن نقول : أن الانسان حيوان اجتماعى في نظر الجاحظ ، كذلك خلقه الله فجعل لكل فرد من أفراد المجتمع دورا أساسيا تتوفر بموجبه أسباب حياة الجماعة ، وضمان عيشها ، لا يستغنى غنيهم عن فقيرهم ولا ملكهم عن سوقتهم ، فأجلهم ميسر لادتهم ، وأدقهم مسخر لاجلهم . يقول : « لم يخلق الله تعالى أحدا يستطيع بلوغ حاجته بنفسه دون الاستعانة ببعض من سخر له ،

(41) التحيف بالخاء المهملة والتخوف : الاخذ من الشئ وتنقصه ، ويأتى التخوف بمعنى التخوف ، وقد ضبط المحقق الكلمة بالخاء المعجمة والاولى أن تضبط بالخاء اذ المعنى النقص من الحافات .

(42) المصدر السابق ج : 4 ص 140 وانظر كذلك كتاب الامصار ص : 193 .

(43) الحيران ج 1 ص : 421 .

فأدناهم مسخر لاقصاهم ، وأجلهم ميسر لادقتهم . وعلى ذلك أحوج الملوك الى السوقة في باب ، وأحوج السوقة الى الملوك في باب ، وكذلك الفنى والفقر ، والعبد وسيده « (44) .

ولا يقف الامر عند هذا الحد من حاجة الانسان الى غيره ، في حياته القائمة ووضعه الحاضر ، بل يتعداه الى كون الانسان ، في حياته الفردية والاجتماعية والبشرية يتوقف ، لضمان استمرار وتطور هذه الحياة ، على جملة خبرات تشكل ذاكرة معرفية بالنسبة لنوعه . هذه الذاكرة التى تسعفه في المجال المعرفى الذى يضمن الاستمرار لشروطه المعيشية ، فنحن محتاجون الى من سبقنا ، كنعو احتياج من يلينا أو يأتى بعدنا الينا ، ومعنى ذلك أن الحياة الانسانية في نظر الجاحظ حياة اجتماعية معرفية مستمرة ، كذلك خلقها الله ، وبذلك ضمن لها البقاء .. » ... فحاجة الغائب موصولة بحاجة الشاهد لاحتياج الأدنى الى معرفة الاقصى ، واحتياج الاقصى الى معرفة الأدنى ، معان متضمنة ، وأسباب متصلة ، وحبال منعقدة . وجعل حاجتنا الى معرفة أخبار من كان قبلنا ، كحاجة من كان قبلنا الى أخبار من كان قبلهم ، وحاجة من يكون بعدنا الى أخبارنا « (45) .

يتضح من هذا أن الانسان في نظر أبى عثمان لا يمكن أن يحيا أو يضمن أسباب عيشه الا بتوقفه على غيره ممن يحقق له أغراضه ويوفر عليه مالا يستطيع القيام به ، هذه طبيعته وجوهره في حياته الاجتماعية القائمة .

ثم إن استمرار الحياة البشرية وتطورها لا يمكن أن يحصل الا بالاعتماد على الخبرة والمعرفة الانسانيتين . أى أن الحياة سيورة وتطور متصل : الماضى مرتبط بالحاضر ، والحاضر مرتبط بالمستقبل ، وهو ما عبر عنه الجاحظ بالاسباب المتصلة ، والحبال المنعقدة ، مدركا بذلك طابعها أساسيا للحياة البشرية ، مميزا بينها وبين حياة الحيوان .

(44) الحيوان ج : 1 ص : 43 .

(45) الحيوان ج : 1 ص : 43 — وانظر كذلك : (فصل من صدر كتابه : الجوابات في الامامة — ت. د. يحيى الجبورى — مجلة المورد — المجلد 4 / 1978 . ص : 227 .

2 - مجموع الرؤية :

لقد حددنا عناصر رؤية العالم عند الجاحظ في ثلاثة مظاهر أساسية من مظاهر الكون اعتبرناها أجزاء تصور متكامل لقسمى العالم النامى وغير النامى عنده . لكن الرؤية لا يمكن أن تفيدنا في فهم مضامين الفكر الجاحظى، أو في ادراك مجال من مجالات ابداعه الغنى والمتنوع الا اذا كانت تصورا يتخذ طابع البنية .

وقد عرفنا البنية بأنها منظومة مستقلة العناصر ومجتمعتها .

ففيما يتعلق بمسألة استقلال عناصر الرؤية بعضها عن بعض ، من الواضح أن الانسان يختلف عن الحيوان بجملة أشياء ذكرناها في موضعها، الا أنه لا بأس من صياغتها الآن صياغة نهائية تجعلنا ندرك هذه الفروق جملة لا تفصيلا .

الانسان من العالم النامى ، وهو في نظر أبى عثمان حيوان يفضل جميع المخلوقات بما في ذاك القسم الطبيعى الذى ينتمى اليه ، لما ميزه الله به من الاستطاعة والعقل والمنطق ، وقد أشرنا الى أن هذين الاخيرين يرجعان فى الاصل الى الاستطاعة ، أفلا يصح ، إذن أن نعتبر الانسان حيوانا مستطاعا ؟ انه كذلك ، وبهذا ندرك الفرق الجوهرى بينه وبين سائر انواع الخلق .

أما الحيوان فيختلف عن باقى عناصر العالم النامى وعن الجماد بالحس الغريزى الذى طبعه الله عليه فجعله فى درجة طبيعية أقل من درجة الانسان وأفضل من درجة النبات مثلا ، لانه منح هذا الحس .

وتبقى بعض عناصر العالم النامى التى تشبه الجهاد من حيث انها محرومة من هذه الفطرة التى فطر الله عليها الحيوان ، مسلوبة من الاحساس المتنوعة بتنوعه ، ولذلك فان عناصر العالم النامى — عدا الانسان والحيوان — تاتى فى درجة أقل من مرتبة هذا الاخير داخل التدرج الطبيعى . أما الجهاد فانه أدنى المخلوقات اطلاقا .

أما فيما يتعلق بالعنصر الاساسى الذى يجمع عناصر هذه الرؤية ، فيجعلها منظومة ونسقا ، فان العالم فى نظر الجاحظ — رغم اختلاف

مظاهره — يعتبر نظاما اشاريا . انه ناطق بأجرامه ونباته وحيوانه . اى ان ضابط الرؤية او عاملها المشترك ، الذى يجمع مكوناتها المستقلة استقلالا ذاتيا هو البيان ، ومعنى هذا أن الدلالة فى نظر أبى عثمان ، كيفما كان نوعها وشكلها الخارجى تعود فى الاصل الى اعتبارها نطقا : « فالدلالة التى فى الموات الجامد ، كالدلالة التى فى الحيوان الناطق ، فالصامت ناطق من جهة الدلالة ، والمجماء معرفة من جهة البرهان » (46) .

الا ان هذه الدلالة وان كان أصلها النطق تنقسم الى خمسة أصناف لا تنقص ولا تزيد ، جعلها أبو عثمان مختلفة اختلافا مظهريا يتوافق مع كل مظهر من مظاهر الكون المعبر بدلالته ، المنظم بالبيان . يقول الجاحظ : « وجميع أصناف الدلالات على المعانى من لفظ وغير لفظ ، خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد : أولها اللفظ ، ثم الإشارة ، ثم العتد ، ثم الخط ، ثم الحال التى تسمى نصبة » (47) .

فهذه الوسائل المختلفة اختلافا مظهريا هى التى تجعل العالم نسقا ونظاما ، وهى التى دفعتنا الى اعتبار رؤية العالم عند أبى عثمان رؤية بيانية تتخذ طابع بنية فكرية ذات دلالة بالنسبة لتفكيره .

قلنا ان الاصل فى هذه الوسائل هو النطق بمعناه اعم ، لكن الملاحظ ان هذا النطق لا يمكن ان يكون معربا أو مفصحا الا اذا كان لفة . وهذه مسألة لم تتوفر الا للانسان من بين جميع المخلوقات ، وهذا ما عناه الجاحظ حين قال : « والانسان هو الفصيح وهو الناطق » (48) .

لذلك فان العالم وان كان نظاما اشاريا فانه لا يستطيع الانفصاح والتعبير الواضح الظاهر ، بل انه مجرد دلالة قائمة — معبرة عن الحكمة المودعة فيها ، هذه الحكمة التى لا يستطيع تبيينها الا الانسان .

والحيوان ناطق ، الا ان نطقه مجرد أصوات ينتقصها التتطيع والتأليف ومعنى هذا أنه غير مفصح عما يريد الا نسبيا . يقول الجاحظ : « وقد يشتقون لسانر الحيوان الذى يصوت ويصيح ، اسم الناطق اذا قرنوه فى

(46) البيان والتبيين ج : 1 ص : 81 وانظر الحيوان ج : 1 ص : 34 و ص : 45 .

(47) البيان والتبيين ج : 1 ص : 76 وانظر الحيوان ج : 1 ص : 33 — 34 .

(48) الحيوان ج : 5 ص : 286 .

الذكر الى الصامت . ولهذا الفرق اعطوه هذه المشكلة وهذا الاشتقاق» (49)

ثم انه الى جانب عدم قدرته على الافصاح — وهذا يعود الى انه ليس للحيوان من الحاجات والعقول والاستطاعات ما يجعل لغته قوية التعبير ، معربة عما يحسه اعرابا تاما — فان وسائل البيان لا تتعدد لديه ، اذ انها تقتف عند حدود الدلالة بالنصبة ، والنطق غير المقطع او المؤلف ، والاشارة . يتميز الحيوان اذن عن باقى عناصر العالم النامى — عدا الانسان — وعن الجهاد بالصوت الذى هو الوحدة الاساسية للفظ فى نظر الجاحظ (50) .

لكنه الى جانب هذا الصوت يمتلك التعبير بالاشارة ، وهى وسيلة يستعملها من الحيوان ما ليس له صوت كالذر والنمل (51) ، او أن استعمالها من طرف الحشرات والهمج أكثر من استعمال الناطق من الحيوان لها .

اما الانسان فانه وحده الذى يمتلك هذه الوسائل كلها ، فهو يستعمل اللفظ المقطع المؤلف ، كما يستعمل الخط وهو نطق بالحبر أو المداد (52) ، ويستعمل العتد وهو نطق بالحساب (53) ، كما أنه يستعمل الاشارة التى تتخذ لديه شكلا تعبيريا معينا شبيها باللغة . ويتحدث الجاحظ عن الاشارة واستعمالها من طرف الانسان قائلا : « فأما الاشارة فباليد ، وبالرأس ، وبالعين والحاجب والمنكب ، اذا تباعد الشخصان ، وبالثوب وبالسيف ، وقد يتهدد رافع السيف والسوط ، فيكون ذلك زجرا ، ومنعا وردعا ويكون وعيدا وتحذيرا » (54) . والى جانب هذه الوسائل الاربعة ، فان الانسان لا يفتقر الى النصبة باعتبارها شكلا معبرا لديه : « ... كما خبر الهزال وكسوف اللون ، عن سوء الحال ، وكما ينطق السمن وحسن النضرة ، عن حسن الحال » (55) . ومعنى هذا أن الافصاح أولا هو ما يميز الانسان

(49) المصدر نفسه ص : 286 .

(50) البيان والتبيين ج : 1 ص : 79 .

(51) انظر الحيوان ج : 4 ص : 24 — 25 وكذلك ص : 80 من الجزء نفسه .

(52) انظر الحيوان ج : 1 ص : 70 و ج : ص : 5 .

(53) انظر الحيوان ج : 1 ص : 45 وما بعدها ، وكذلك مفاهيم الجبالية والنقد عند الجاحظ ص : 46 — 47 الدكتور ميشال عامى .

(54) البيان والتبيين ج : 1 ص : 77 .

(55) الحيوان ج : 1 ص : 34 .

عن سائر المخلوقات من نام وغير نام ، ثم تعدد وسائل البيان لديه ، أى
انه معبر بكل ادوات البيان من لفظ وغيره .

ونستخلص أن ما يوحد مظاهر الخلق الالاهى عذ الجاحظ ، أى ما
يعتبر عاملا مشتركا بينها يضبطها فتنظم ، متخذة شكل بنية ونسق فكري،
هو البيان . وربما أمكن القول بأن جميع ما قاله الجاحظ عن البيان يرجع
في أصله الى تصوره العام للعالم تصورا بيانيا . وهذا ما يجعله بحق صاحب
نظرية بيانية يمكن موازنتها بأحدث نظريات علم اللغة العام المعصر .

فاللغة في نظر فردناند دوسوسور — F. de Saussure نظام من
الاشارات يدخل في إطار علم مستقبلى هو « السيميولوجيا Sémiologie »
هذا العلم الذى سيدرس أنظمة اشارية أخرى عدا اللغة ، لكنها جميعا أنظمة
ذات طابع اجتماعى ، يقول : « اللغة نظام من الاشارات معبر عن أفكار ،
وبهذا فانها تقارن بالكتابة ، وبهجائية الصم والبكم ، وبالطقوس الرمزية
وبأشكال السلوك المذهب ، وبالاشارات العسكرية ... الخ . انها فقط
اهم هذه الأنظمة .

اننا يمكن أن نتصور اذن علما يدرس حياة الاشارات في حضان الحياة
الاجتماعية ، سيكون جزءا من علم النفس الاجتماعى ، وبالتالى من علم
النفس العام ، سنسميه سيميولوجيا (من الكلمة اليونانية « Signe »)
سيعلمنا ما ترتكز عليه الاشارات ، وما القوانين التى تنظمها . وبما أن
هذا العلم لم يوجد بعد ، فاننا لا نستطيع أن نحدد آفاقه ، ولكن له الحق
في الوجود ، لان مكانه محدد سلفا . وعلم اللغة ليس سوى جزء من هذا
العلم العام ، والقوانين التى ستكشف عنها السيميولوجيا ستطبق في علم
اللغة ، وهذا الاخير سيجد نفسه مرتبطا بمجال معرف بدقة بالنسبة
لمجموع الوقائع الانسانية » (56) .

وليسأت الإشارة في نظر علماء آخرين وثقا على الانسان فقط دون
غيره من الحيوانات ، بل هى شىء مستعمل لدى غيره من هذه الحيوانات .
يقول اميل بنفنيست — Emile Benveniste : « ان الإشارة حدث فيزيائى

مرتبط بحدث فزيائي آخر ، بعلاقة طبيعية أو اصطلاحية : البرق ينذر بالعاصفة ، والجرس يعلن عن حائل وقت الطعام ، والصياح ينذر بالخطر . ان الحيوان يدرك الاشارة ، وهو قادر على رد الفعل ازاءها على نحو ملائم . ونحن نستطيع ان نروضه على ان يعين نوع اشارات مختلفة ، اى ان يربط بين احساسين بواسطة علاقة اشارية . والارتكاسات الشرطية الشهيرة لبافلوف Pavlov توضح ذلك . والانسان يستجيب كذلك للاشارات باعتباره حيوانا « (57) » .

فاذا ادخلنا فى اعتبارنا خصوصيات كل عالم من هؤلاء العلماء الثلاثة ، وما يمتاز به فكره من اصالة واجتهاد شخصى ، ثم نوع الظروف الاجتماعية التى عايشها ، وكذلك المرحلة التاريخية التى انجبت كل واحد منهم ، فاننا نستطيع ان نذلى بالملاحظات التالية فى اطار عمق مقارنة بين نظرة كل منهم الى اللغة او الاشارة . ولقد دفعنا الى هذه المقارنة نوع المقاربات التى تجعل الجاحظ سيميائيا وعالم لغة فى آن واحد :

1 — يعتبر الجاحظ العالم نظاما من الاشارات ، ويعتبر سوسور بعض مظاهر الحياة الانسانية الشبيهة باللغة ذات نظام اشارى ، فى حين ان بنفسه يؤمن بأن الحيوان يستعمل الاشارات كما يستعملها الانسان .

2 — يعتقد الجاحظ ان اللفظ والخط والعقد والاشارة والنسبة لدى الانسان وسائل بيانية مختلفة المظهر ، متشابهة الاصل والجوهر ، وهذا بالضبط مفهوم سوسور للسيمولوجيا ، او علم دراسة الاشارة ، الذى سيعنى بالكشف عن قوانين هذه الاخيرة فى مجالات عديدة غير اللغة .

3 — القدرة على النطق واستعمال الاصوات عند الحيوان جماعات الجاحظ يعتبره ذا لغة معينة شبيهة بلغة الانسان ، ولكنها لغة ينقصها الافصاح ، لانها مجرد اصوات لم تقطع او تؤلف . اى انها لغة ذات كيان مستقل ، منفصل عن الحيوان انفصالا موضوعيا ، اذ انها تقف عند حدود التعبير عن احساس الحيوان الآنى وإدراكه الغريزى غير المتطور . وهذا ما يعتقده بنفسه ايضا حين يجعل الحيوان قادرا على ادراك الاشارة ورد الفعل ازاءها ، بشكلها الحسى غير المجرى .

4 — الانسان وحده من بين جميع الحيوانات يدرك أنه منح البيان ، يقول الجاحظ : « ثم جعل للمستدل سبب يدل به على وجوه استدلاله ، وجوه ما نتج له الاستدلال ، وسماوا ذلك بيانا ... » (58) ، وهو وسيلة تمكن الانسان من أن يحدد استدلاله ، وما استخلصه من هذا الاستدلال ، ومعنى هذا ان الانسان متميز عن غيره من الحيوان بأنه يستطيع تعيين انفعاله والتعبير عن فكره ، انه ينتقل من درجة جعل اللغة ذات وظيفة حسية مباشرة ، الى درجة اكتساب بها وظيفة تمثيلية .

وبنفست يفرق بين الحيوان والانسان بهذه القدرة ، أى قدرة الانسان على الترميز أو التمثيل يقول : « ... ولكنه « الانسان » بالإضافة الى ذلك يستعمل الرمز المؤسس من طرفه ، يجب تعلم معنى الرمز ، ويجب ان تتوفر القدرة على تأويله بحسب وظيفته الدالة وليس فقط ادراكه كائنطباع حسي ، لان الرمز ليست له علاقة طبيعية بما يرمز اليه . ان الانسان يخلق ويفهم رموزا ، والحيوان لا يستطيع ذلك ، وكل شيء ينبع من هنا . والجهل بهذا التمييز يستدعى انواعا من الخلط او من المسائل الخاطئة ، يقال كثيرا ان الحيوان المدرب يفهم كلام الانسان . يستجيب الحيوان في الواقع للكلام ، لانه درب على التعرف عليه كاشارة ، ولكنه لن يعرف اطلاقا تأويله كرمز .

ولنفس السبب ، يعبر الحيوان عن انفعالاته ، ولا يستطيع تعيينها . من كل ذلك أريد أن أوضح شيئا أساسيا هدفت اليه حين عقدت هذه المقارنة : وهو ان تصور الجاحظ للعالم تصورا بيانيا يجعله صاحب نظرية لغوية لا تتقف عند حدود الانسان ، بل تمتد الى الحيوان ثم الكون . ومعنى هذا اننا نستطيع ان نستوحى من فكره — باعتباره تراثا عربيا جادا — موضوعات تفيدنا في مجال البحث المتسم بالأصالة والعبق .

(58) الحيوان ج : 1 ص : 33 .

(59) مشاكل في علم اللغة العام ص : 27 . Problèmes de linguistique générale. 1. P.

الاسس الفكرية لرؤية العالم عند الجاحظ

1 - نشأة فكر المعتزلة وتطوره الى عصر الجاحظ :

١ - تمهيد :

لا بد في مطلع هذا الفصل المتعلق بفلسفة المعتزلة من اشارة مسائل منهجية نحدد بها معالم مبدئية ، ترسم الطريق التى سنسلكها لفهم هذه الفلسفة أولا ، ووضع فكر الجاحظ ضمن اطارها العام ، باعتباره شيخا من شيوخها ثانيا ، ثم رصد الروابط والعلاقات بين رؤية العالم لدى هذا المفكر وفلسفة فرقته الكلامية اخيرا .

وأول ما تحسن اثارته من مسائل المنهج هاته ، قضية ادماج بنية فكرية خاصة فى بنية فكرية أكثر اتساعا تستوعبها وتشملها ، فنفهم الاولى فى ضوء الثانية ، وضمن عناصرها . ولقد سبقت الاشارة الى أن رؤية العالم بنية دالة ، وما أود التأكيد عليه هنا هو أن دلالتها تكمن فى أنها تشكل بدورها عنصرا من عناصر بنية أخرى أكثر شمولاً ، يتحتم البحث عنها وتحديد مكوناتها ، أى اجزائها المستقلة والمتكاملة ، وكذا العلاقات بين هذه الاجزاء بعضها ببعض ، وبينها وبين جماع البنية أو كليتها ، وقبل هذا التحديد وذلك البحث لا بد من توضيح العلاقة بين البنيتين ، أى بين رؤية العالم ، والبنية الأكثر شمولاً . انها علاقة امتيعاب وتولد ، أى أن الثانية تستوعب الاولى باعتبار أن هذه الاخيرة تشكل عنصرا من عناصرها . ثم ان هذه الاولى لا بد متولدة عن الثانية ، ما دامت هذه هى التى تستوعبها أو يدمجها الباحث ضمنها .

ان عمل الباحث لتوضيح هذه العلاقة يتلخص فى أنه حين يوضح عناصر البنية والروابط التى تجمع هذه العناصر ، أى العلاقات المتبادلة بينها ، يكون قد قام بعملية فهم معينة لهذه البنية . لكنه يجب ألا يقف عند هذا الحد من البحث ، ولا سيما فى دراسة تؤمن سلفا بأن فكر الإنسان انفراد — ما دامت رؤية العالم متعلقة به — لا يمكن بأى حال من الأحوال أن يفصل عن فكر الفئة الاجتماعية التى ينتمى إليها ... ان هذا الفهم يجب أن يردف بتفسير معين ، أى بتوضيح العلاقة بين فكر الفرد وفكر الجماعة التى ينتمى إليها . وما دامت هذه العلاقة بنوية توليدية فلا بد أن من ادماج البنية الأولى ضمن مكونات البنية الثانية ، فتصبح هذه الأخيرة فهما ثانيا يتعلق بعناصرها والعلاقات المتبادلة بين هذه العناصر ، وتفسيرا للبنية السابقة المحددة قبلها ، أى شرحا لرؤية العالم .

ولكى أوضح هذه القضية النظرية أسوق المثال التالى :

ان تحديد رؤية العالم عند الجاحظ فهم لبنية فكرية جاحظية صرف ، يجب أن نشرحها ضمن اطار فكر الفئة الاجتماعية التى ينتمى إليها ، ومن أجل هذا الشرح لا بد من ادماجها فى اطار فكرى عام يشملها ويستوعبها هو فكر المعتزلة .

وهناك قضية أخرى لا بد من التأكيد عليها قبل الحديث عن فلسفة المعتزلة . وتتعلق بطريقة دراسة هذه الفلسفة . اذ لا شك أن هذا الاتجاه الفكرى عرف أطوارا مختلفة فى نشأته وتطوره ، وهى أطوار متعاقبة وممتدة عبر الزمن ، لكنه الى جانب هذا التعاقب عرف منعطفات متنوعة ومتعددة يصح أن نعتبرها متجهة نحو تعميقه واغنائه . ومن أجل توضيح هذا الامتداد عبر الزمن وهذا الاغناء والتعميق أرى ضروريا أن أضيف مفهوم « البناء » (1) الى مفهوم البنية الذى سبق تحديده فى الفصل الأول من هذه الدراسة .

ان كل بنية دالة نريد دراستها بدقة فى مجال الفكر الإنسانى ، تحتاج الى بحث وصفى يعنى بتحديد عناصرها وتوضيح العلاقات المتبادلة بين هذه العناصر ، لكنها تظل مقترنة الى بحث تاريخى يكشف عن كيفية نشأتها

وتطورها عبر الزمن ، الى أن أصبحت بنية ذات عناصر أو مكونات مستقل بعضها عن بعض ، ومتكاملة في آن واحد . خاصة أن هذه البنية غير متعلقة بفرد من أفراد المجتمع بل تهتم مجموعة أفراد ، أى فئة اجتماعية معينة تؤمن باتجاه فكرى خاص ، أو تتقف من العالم موقفا فلسفيا وعقائديا ، ان لم يكن متطابقا فهو متشابه بين هؤلاء الافراد الى حد كبير .

ان الاتجاه الرومانسى فى الادب الفرنسى مثلا لم يكن وقفا على جان جاك روسو، أو فيكتور هوكو، أو لامارتين، بل انه اتجاها أدبى أو شبه فلسفى، آمن به رواد أسسوا بعضا من أصوله ، ثم شعراء وكتاب آخرون أغنوه وأضافوا اليه الكثير طيلة مرحلة زمنية معينة . لذلك لا بد لفهم هذا الاتجاه بشكل علمى دقيق ، من تحديد رؤية العالم عند أفرادها ، ثم دراسة جذور هذه الرؤية وتطورها ، أى دراسة البنية الدالة أولا ، ثم عملية انبنائها ثانيا .

ولا بد — ونحن بصدد تحديد مفهوم الانبناء ومقارنته بمفهوم البنية — من الاقرار مبدئيا بجملة علاقات أو تقاطعات بين عناصر المفهومين ، أى بين عناصر البنية وهى مستقرة ، وعناصر الانبناء وهى تتولد وتتكون ، أو تتطور وتفتنى وتتعدد .

ولاوضح ذلك أسوق المثال التالى : ان العلاقة بين الله والانسان كما تظهر فى الفكر المعتزلى عنصر من عناصر بنية هذا الفكر ، يجب أن يدرس بشكل وصفى لدى مفكرى هذا الاتجاه الكلامى فى مرحلة زمنية معينة ، لكنه لا بد من دراسة هذه العلاقة نفسها بحسب تطورها وغناها ، ضمن إطار تاريخى أشمل من المرحلة الزمنية المحددة . فلنلاحظ مثلا ان هذه العلاقة فى نظر المعتزلة يطبعها طابع العدل الإلهى المطلق ، علينا أن نبحث فى مسألة العدل ، كيف نشأت ؟ وما هى التطورات العامة التى خضعت لها كي تصل الى حدها الاقصى ، وهو الحد الذى يظهر ضمن بنية فكر المعتزلة ككل ، وقد أصبح مستقرا ، محدد العناصر ، نهائى الصيغة ، .

ب — نشأة الاعتزال :

لقد اختلف الدارسون فى مسألة نشأة الاعتزال وتسمية المعتزلة اختلافا بينا ، مرجعه اختلاف المصادر التى اعتمدها فى دراستهم لهذه التسمية وتلك النشأة .

ولعل أشهر رأى فى القضية هو ما يورده أولئك الذين اعتمدوا بشكل كبير على ما جاء فى « الملل - والنحل » ، من أن رجلا دخل على الحسن البصرى سائلا اياه : « يا امام الدين ، لقد ظهرت فى زماننا جماعة يكفرون اصحاب الكبائر . والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة ، وهم وعيدية الخوارج . وجماعة يرجئون اصحاب الكبائر . والكبيرة عندهم لا تضر مع الايمان ، بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الايمان . ولا يضر مع الايمان معصية ، كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، وهم مرجئة الامة ، فكيف تحكم لندا فى ذلك اعتقادا .

فتفكر الحسن فى ذلك ، وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء : أنا لا أقول ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلقا ، ولا كافر مطلقا ، بل هو فى منزلة بين المنزلتين : لا مؤمن ولا كافر . ثم قام واعتزل الى اسطوانة من اسطوانات المسجد يترر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن . فقال الحسن : اعتزل عنا واصل . فسمى هو وأصحابه معتزلة « (2) .

ومن جملة هؤلاء الذين أرجعوا نشأة المعتزلة الى واصل بن عطاء ، مذهبها « وتسمية » ، الدكتور حسين مروة فى كتابه « النزعات المادية فى الفلسفة العربية الاسلامية » (3) . والاستاذ زهدى جبار الله فى كتابه « المعتزلة » (4) وكذا الدكتور عبد الحكيم بلبع فى كتابه « ادب المعتزلة الى نهاية القرن الرابع الهجرى » ، الذى يقرر بعد ايراد روايات متعددة ، قديمة وحديثة لنشأة الاعتزال ، أننا : « نستطيع أن نستخلص أن ظهور المعتزلة - كرواد لحركة فكرية - كان مترتبا بصفة مباشرة على موقف واصل وصحبه فى مشكلة مرتكب الكبيرة » (5) .

ونجد الى جانب هؤلاء فريقا آخر من الدارسين لم يعتمد هذا الرأى او يأخذ به ، بل يقف من نشأة المعتزلة وتسميتهم موقفا مخالفا ، يلخص فى أن واصلأ أخذ الاعتزال عن أبى هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية . أى أن الاعتزال فى نظر هؤلاء لم يكن مجرد موقف اتخذه واصل من الحسن

(1) الملل والنحل . الشهرستانى ج : 1 ص : 48 .

(3) النزعات المادية فى الفلسفة العربية الاسلامية د. حسين مروة ج - 1 ص : 636 و 637 .

(4) المعتزلة . زهدى جبار الله ص : 17 وما بعدها .

(5) ادب المعتزلة د. عبد الحكيم بلبع ص : 117 .

البصري في جامع من الجوامع ، بل انه مذهب فكري نشأ اول ما نشأ على يد ابي هاشم ، ثم أسسه أو اقام دعائمه الاولى تلميذه واصل بن عطاء .

وابرز من يمثل هذا الاتجاه الدكتور محمد عمارة ، والدكتور سامي النشار . يقول الاول : « وأخذ واصل بن عطاء عن ابي هاشم عبد الله ابن محمد بن الحنفية حتى قال عنه القاضي عبد الجبار : لقد كان واصل كتباً صنفه ابو هاشم » (6) .

اما الثاني فيذهب الى أن واصل كان نتاج ثلاثة أئمة ، أولهم معتزلي بحث ، هو أبو هاشم ، والثاني مرجئي ، وهو أخوه الحسن بن محمد بن الحنفية . والثالث هو الحسن البصري (7) .

والحقيقة أن مسألة نشأة المعتزلة غامضة غموضاً نسبياً ما دمت نجد الاختلاف قائماً في مصادر علم الكلام القديمة نفسها . وعلينا — ونحن بصدد هذا الاختلاف — أن نسائل أنفسنا عن أسباب منشئه .

لا شك أن محاولة رد حركة فكرية ذات اتجاهات متعددة ، ومبادئ متنوعة ، الى فرد من الافراد ، تبدو محاولة تعسفية الى حد كبير ، لان تاريخ الفكر الانساني يعلمنا أن الحركة الفلسفية أو الثقافية أو الادبية ، إنما منشؤها فئة اجتماعية ، للفرد مكانته بينها ، لكنها تبقى بالرغم من ذلك جماعة ، تؤمن بهذا الاتجاه أو ذاك في مرحلة زمنية معينة ، فيؤسسه بعض أفرادها ، ويطوره أو يفنيه أو يدافع عنه أفراد آخرون عبر الزمن . أي أن فرداً من أفراد هذه الفئة يعبر عن بعض مبادئها بمعية أفراد آخرين ، ثم يأتي بعد هؤلاء مجموعة أفراد يضيفون الى هذه المبادئ أسساً ودعائم جديدة فينكون المذهب ، وتتشعب قضاياها ، في تطور واستمرار ، التي أن يصل الى حد وصيغة نهائيين . وهذا التأسيس والتطور هو ما أشرنا اليه قبل قليل بمفهوم الانبناء . أما الحد والصيغة النهائيان فهو ما يمكن أن نطلق عليه اسم البنية في حالة استقرارها الكلي بعد أن يصل التطور الى مداه الاقصى .

(6) الاسلام وفلسفة الحكم : الخلافة ونشأة الاحزاب السياسية ص : 200 .

(7) نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام — د. سامي النشار ج : 3 ص : 535 .

لذلك فإن نشأة الاعتزال لم تكن على يد فرد من الأفراد ذهب الى رأى من الآراء في مرتكب الكبير وأنه في منزلة بين المنزلتين ، بل هي نشأة حركة فكرية يجب أن تفهم في اطار تاريخى عام يمكن أن يشمل أحيانا أفرادا أو مفكرين ، ليسوا من صميم هذه الحركة في مرحلة نشأتها ، ولكنهم اعتقدوا بعض معتقداتها ، أو أسسوا أجزاء من اتجاهها الفكرى والكلامى ، الذى سيفهم بشكل ادق ، حين يعمل الباحث من أجل توضيحه — على ابراز دور هؤلاء الذين لم يكونوا معتزلة ولكنهم قالوا ببعض مبادئ المعتزلة .

ولذلك فإن فهم حركة المعتزلة في مرحلة نشأتها يقتضى تقسيم مؤسسيها الى فريتين :

الفريق الاول : وهو الذى يضم مجموعة من الافراد الذين شاركوا في عملية تكون الاتجاه الاعتزالى ، دون أن يفتنوا اليه باعتباره مدرسة كلامية . ونذكر من هؤلاء على سبيل المثال لا الحصر :

الجعد بن درهم ، الذى ينسب اليه بعض المؤرخين اعتقادا مبدئيا بنفى الصفات والذى قتل على يد خالد بن عبد الله القسرى ، والى العراق من قبل هشام بن عبد الملك (8) ثم المفيرة بن سعيد العجلي ، الذى قتل على يد الرجل نفسه والذى اعتقد بخلق القرآن (9) .

وبعد هذين الرجلين ، يذكر مؤرخو الفكر الاسلامى ، جهنم بن صفوان الذى تنسب اليه « الجبرية » وتسمى أحيانا باسمه « الجهمية » (10) وقد أخذ عن الجعد بن درهم مقالته في نفى الصفات ، وأضاف اليها الاعتقاد بخلق القرآن ، وانكار رؤية الله ، ثم الدعوة الى الاخذ بالعتل قبل النقل ، وكلها أجزاء مبادئ اعتزالية كما سيتضح بعد قليل . يقول عنه صاحب « المل والنحل » : « وافق المعتزلة في نفى الصفات الازلية (11) »

(8) المعتزلة — زهدى جار الله ص : 33 نقلا عن ابن الاثير ج 5 ص : 704 ، وشذرات الذهب ج 1 ص : 169 .

(9) المصدر نفسه والصفحة نفسها نقلا عن ابن الاثير ج : 5 ص : 82 .

(10) فلسفة الفكر الدينى بين الاسلام والمسيحية — لويس غريدي و ج قنواتى — ترجمة : صبحى الصالح وفريد جبر ص : 60 .

(11) المل والنحل — الشورستانى ج : 1 ص : 86 .

« وهو ايضا موافق للمعتزلة في نفى الرؤية ، واثبت خلق الكلام ، واجاب المعارف بالعقل قبل ورود السمع » (12) . وقد قتل في آخر أيام بني أمية (13) .

وبعد هؤلاء ، نجد أن المشتغلين بعلم الكلام يذكرون أن أول من اشتهر بـ « القدر » من متكلمي المسلمين ، معبد الجهني ، وغيلان الدمشقي (14) . وقد كان الأول يحضر حلقة الحسن المصري ، وفي هذا ما يكفي لتصور إمكان تأثيره على رواد مدرسة المعتزلة الأوائل ، حتى أن البعض ليصرح في نوع من التأكيد بأن عمرو بن عبيد استقى منه مذهب المعتزلة في حرية الإرادة (15) .

أما الفريق الثاني فيشمل رواد الفكر الاعتزالي باعتبارهم منشئي مدرسة كلامية متميزة عن غيرها . مبادئ لسواها من الفرق الإسلامية . رأينا سابقا أن بعض مؤرخي الفكر الإسلامي يرجعون نشأة الاعتزال إلى واصل بن عطاء ، وأنهم يعتمدون في رأيهم هذا على ما أورده الشهرستاني في « الملل والنحل » بشكل مطلق ، وأنهم يشكلون بدعواهم هاته أشهر الآراء وأكثرها تداولاً .

ورأينا أيضا أن مؤرخين آخرين يردون هذه النشأة إلى أستاذ واصل ، أبي هاشم . وهم يعتمدون في ذلك على مصادر مختلفة أهمها آراء القاضي عبد الجبار (16) ورواية صاحب « مفتاح السعادة » (17) .

صحيح أنه يمكن اعتبار أبي هاشم أستاذا لواصل ، مارس تأثيره عليه كما مارسه أيضا أستاذه الثاني الحسن البصري ، الذي يقتصر الاعتزال بانفصال تلميذه عن حلقة . وسنقف بذلك على رأي ثالث يوفق بين الرايين السابقين ، في مسألة النشأة الأولى لحركة المعتزلة .

لكن الأمر أعمق من ذلك وأدق ، إذ نشأة المعتزلة الأولى يجب أن

(12) — (13) المصدر نفسه ص : 88 .

(14) فجر الإسلام — أحمد أمين : الباب السابع — الفصل الرابع .

(15) انظر : « المعتزلة » — زهدى جبار الله ص : 35 .

(16) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة — ت : مؤاد سيد — ص : 212 . وهو الذي يعتمد عليه محمد عمارة في ارجاع نشأة الاعتزال إلى أبي هاشم . انظر الإسلام وفلسفة الحكم ص : 200 .

(17) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام د — سامي النشار — ج : 3 ص : 34 ، اعتمادا على « مفتاح السعادة » طاش كبرى زادة .

تفهم على ضوء أنها عملية انبناء ممتد عبر الزمن ، شارك فيها مفكرون غير منتمين جملة وتفصيلا الى هذا المذهب الكلامي ، وهم الذين تحدثنا عن بعضهم قبل قليل . ثم أفراد آخرون ، متعددون ، أبرزهم على الاطلاق أبو هاشم الذى يقول عنه الجاحظ : « ومن مثل محمد بن الحنفية وابنه أبى هاشم الذى قرر علوم التوحيد والعدل ، حتى قتلت المعتزلة غلبنا الناس كلهم بأبى هاشم الاول » (18) .

والى جانب هذا الرائد الاكبر لحركة الاعتزال ، نذكر تلميذه واصل ابن عطاء ، وصاحبه عمرو بن عبيد ، اللذين كانا يحضران حلقة الحسن البصرى . ولا شك أن هذين الرجلين قد اضافا الى معتقدات أبى هاشم ما جعل اصول فكر المعتزلة تتضح بشكل اعمق وأنضج نسبيا مما كان عليه الامر قبلهما ... يقول القاضى عبد الجبار ، « قد بينا من قبل أن واصل لم يكن منه الا التشدد فى الكلام ، على من أحدث التشبيه والخارجية والارجاء ، لانه انما أبطل ما أحدثوه على ما تقدم من طريقة الصدر الاول والثانى ... » (19) .

ومعنى هذا أن واصل قد اضاف الى التوحيد نفى التشبيه والى العدل الوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، لان القول بالعدل يقتضى حتما أن يكون الانسان قادرا على الاختيار بين الحسن والقيبح من الافعال ، حتى يصدق وعد الله ووعيده ، ويتضمن كذلك مبدأ المنزلة بين المنزلتين ، لان العدل الالهى يقتضى أن تتحدد للفاسق منزلة دون منزلة المؤمن وفوق منزلة الكافر ؟ واذا كان واصل قد عارض المشبهة بمبدأ التوحيد الذى اعتقده أبو هاشم ، فانه بمبدأ الوعد والوعيد قد ناقض المرجئة ، وباعتقاده مسألة المنزلة بين المنزلتين قد اختلف مع الخوارج الذين يكفرون الفاسق .

فاذا اضعنا الى هذا الاغناء ما يذكره المؤرخون من أن عمرو بن عبيد قد استقى مذهب حرية الارادة الذى آمنت به المعتزلة من معبد الجهنى ، أدركنا مدى التطور الذى تحقق على يد هذين الرائدتين بالنسبة لما « قررره أبو هاشم من علوم التوحيد والعدل » ، حسب مقولة الجاحظ السابقة .

(18) « فضل هاشم على عبد شمس » — رسائل الجاحظ — حسن السندوبى ص : 106 .

(19) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة — تحقيق فؤاد سيد ص : 165 .

والحقيقة أن هذه الصيغة المبدئية لاسس الفكر الاعتزالى سواء منها التى قررها أبو هاشم ، أو التى أغنى بها وأصل وعمرو مذهبه ، كانت تمثل ارهاصات فكرية ، ذات اتجاه نحو التأسيس الاول ، لبادئ كلامية فى صراع وتصادم مع حركات فكرية مخرلفة لها ، لكل منها رواد ومؤسسون واتباع . ولذلك فان اسم الاعتزال لا يمكن أن يكون مشتقا من اعتزال وأصل لمجلس الحسن البصرى بجامع البصرة ، وانما اشتق للدلالة على الصراع والتصادم اللذين عرفهما هذا الاتجاه فى نشأته الاولى . ولعل النص التالى يوضح لنا بشكل كبير أصل اسم المعتزلة وأنه مستمد من اختلاف فكرى بين المعتزلة وغيرها من الاتجاهات الكلامية ، يقول الجاحظ :

« قالت الجهمية : « لا نقول ان الله معنى ولا نقول انه شىء ، ومتى اضعنا اليه شيئا فمتى نحن اضعناه اليه فذلك الشىء فعل من افعاله ، كذلك سمعه وبصره وعلمه وقدرته » وقالت الرافضة : « هو جسم فضلا عن ان نقول : شىء » وقالت المعتزلة : « هو شىء وليس كمثله شىء ، وليس بجسم وليس علمه بفعل ولا صنع . وانما قولنا : له علم ، كقولنا : هو عالم ، نريد أنه لا يخفى عليه خافية » .

وقالت المرجئة : « القاذف مؤمن » وقالت الخوارج : « القاذف كافر » وقال بعضهم : مشرك ، وقالت البكرية : « بل هو أسوأ حالا من المشرك . والمنافق أشد عذابا من الكافر » . وقالت المعتزلة : « هو فاسق كما سماه نسا ولا نسميه كافرا فيلزمنا أن نلزمه أحكام الكفار وليس ذلك حكمه . ولا نقول : مؤمن ، فيلزمنا ولا يته ومدحه وإيجاب الثواب له ، وقد أخبرنا الله تعالى أنه مشؤوم من أهل النار ففزعهم أنه فى النار مع الكافر وأنه لا يجوز أن يكون فى الجنة مع المؤمن » . وقالت الخوارج فى قتال الفئة الباغية : « نسير بالاكفار وبالسبى والغنائم واتباع الدبسر والاجهاز على الجريح » . وقالت المرجئة : « الا قتال » . وقالت المعتزلة بالقول المرضى ، وهو إيجاب القتال على جهة الدفع لا على القصد الى القتال ولا على السبى ولا على الاجهاز على الجرحى ولا على استحلال الاموال . فلم نفرط افراط الخوارج ولم نقصر تقصير المرجئة ، ودين الله بين المقصر والغالى ، وهذا الاشتقاق وهو التوسط والاعتدال ، هو الاعتزال

لغاو من غلا وتقصير من قصر ... » (20) .

ويوضح النص بما لا يدع مجالا للشك أن اسم المعتزلة اشتق من اعتزال التطرف في بعض المواقف الدينية التي لا بد أن يكون لها معادل أو مقابل اجتماعي وسياسي لا مجال للوقوف عنده الآن ، ثم رفض التقصير الذي لا يبدو في نظر المعتزلة منطقيا ومعتولا .

ويؤكد هذا الاشتقاق ما ورد في باب ذكر المعتزلة من مقالات الاسلاميين لابی القاسم البلخي ، يقول : « والسبب الذي له سميت المعتزلة بالاعتزال أن الاختلاف وقع في أسماء مرتكبي الكبائر من أهل الصلاة .

قالت الخوارج : « انهم كفار مشركون وهم مع ذلك فساق » . وقال بعض المرجئة : « انهم مؤمنون لاقرارهم بالله ورسوله وبكتابه ، وبما جاء به رسوله ، وان لم يعملوا به ، فاعتزلت المعتزلة جميع ما اختلف فيه هؤلاء ، وقالوا : نأخذ بما اجتمعوا عليه من تسميتهم بالكفر والايمان والنفاق والشرك ... » (21) .

ونستخلص مما سلف :

أ — أن المعتزلة في نشأتها ليست متعلقة بفرد من الافراد ، بل هي حركة فكرية عبرت عن نفسها في اطار صراع وتصادم بينها وبين حركات مخالفة لها على المستوى العقائدي .

ب — أن رائد هذا الاتجاه ليس واصلا وانما هو أبو هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية .

ج — أن اشتقاق اسم الاعتزال ليس منشؤه اعتزال واصل لحلقة الحسن البصري .

ج — من عملية الانبناء الى البنية :

لكن مسألة انبناء اتجاه فكرى معين لا تقف عند هذا الحد الذى هو

(20) رسالة في الحكيم وتصويب أمير المؤمنين على بن ابي طالب — ت : شارل بيللا — مجلة المشرق — تموز — تشرين 1958 . ص : 459 .

(21) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة — ت — فؤاد سيد ص : 115 .

طور النشأة فقط ، بل لا بد لها من طور آخر يغنى الاتجاه ، فيجعله مذهباً كلامياً أو فلسفياً ، يتضح من خلاله موقف من الله والعالم والانسان ، أى ان يصير رؤية واضحة للعالم بكل معطياته الطبيعية والماورائية ، وهو ما نعنيه بالبنية في صيغتها النهائية وحدها الاتصى من النظام الداخلى الذى يتحكم فى العلاقات المتبادلة بين عناصرها .

وقد تحدثنا من قبل عن الطور الاول من الانبناء وهو طور النشأة والتأسيس ، ونريد بعد هذا أن نتحدث عن مرحلة جديدة فى فكر المعتزلة ، وهى المرحلة التى تمثل نضج مذهبهم الكلامى ، وبلوغ فلسفتهم حدها الاتصى من التطور والنمو .

لكننى اود قبل ذلك ان المح الى بعض الاسباب التى شكلت عوامل أساسية لظهور حركة الاعتزال ونموها ، قصد توضيح مبدئى بسيط ، يهدف الى اظهار كيفية انتقال مذهب المعتزلة من طور التكوين والتولد ، الى طور العمق والتشعب آملاً أن اعود الى ذلك بتفصيل فى فصل لاحق .

وتنقسم هذه الاسباب — فى رأى الى عوامل داخلية ، نبعت من صميم المجتمع الاسلامى ، واخرى خارجية ، طرأت عليه ابان اختلاطه بغيره من المجتمعات ، وتفتحه على حضارات أجنبية وثقافات واردة .

الاسباب الداخلية :

ومن الاسباب الداخلية لنشأة الاعتزال ، قضية اعتبار الفاسق فى منزلة بين المنزلتين ، لان منشأ هذا الاصل من أصول المعتزلة الخمسة ، يبدو على المستوى الفكرى معارضة للمرجئة التى اعتبرت الفاسق مؤمناً، وللخوارج الذين اعتبروه كافراً واوجبوا كما قال الجاحظ قتله أو محاربته .

أما على المستوى الاجتماعى والسياسى ، فان هذا الاعتبار يعد معارضة للحكام الامويين ، الذين يمكن تصنيفهم فيما يتعلق بالمؤمن الفاسق مرجئة بشكل ضمنى ، ما داموا هم انفسهم مسلمين خرجوا — فى رأى الخوارج والمعتزلة (22) — عن الطريق الصحيح لتنظيم المجتمع الاسلامى

(22): انظر فى شأن معارضة المعتزلة لبنى أمية : « رسالة فى النابغة » — رسائل الجاحظ ص : 12 ، وفى شأن محاربة بنى أمية للقدرية : فلسفة الفكر الدينى بين الاسلام والمسيحية — لويس غرديه و ج قنواتى — ص 60 .

على المستوى السياسى . وفى قتل معبد الجهنى وغيلان الدمشقى من طرف حكام بنى أمية (23) ، ما يكفى للدلالة على مقاومة هؤلاء لكل اعتقاد بنفى القدر وإيمان بحرية الإرادة .

ثم ان هذا المبدأ يمثل الى جانب هذه المعارضة للحزب الاموى الحاكم ، عدم موافقة الخوارج فى اعتبار كل فاسق كافرا تجب محاربته بقصد ابادته ، بل هو فى رأى المعتزلة مؤمن عاص ، يصح قتاله على جهة دفع ضرته فقط .

وكأئى بالمعتزلة يمثلون فى مرحلة نشأتهم يسارا غير متطرف فى آرائه السياسية ، يوجب قتال الحزب الحاكم لدفع ما الحقه فى رأيهم من مضرة بالمجتمع الاسلامى (24) ، لكنه لا يعتبر الفاسق كافرا مطلقا . ويبدو من هذا الذى ذكرناه اننا بصدد الوقوف على أسباب داخلية تعود اليها نشأة حركة الاعتزال ، اى أنها أسباب متعلقة بالتطور الذاتى للمجتمع الاسلامى فى اواخر القرن الهجرى واولئل القرن الثانى .

الاسباب الخارجية :

لكننا لا يمكن أن نفهم انبناء هذه الحركة ككل ، اى الطريقة التى تولدت بها عن الفكر الاعتزالى رؤية للعالم متلاحمة الاجزاء تشكل نسما فكريا معنا ، الا اذا أضفنا الى الاسباب الداخلية أسبابا أخرى خارجية، نمثل لها الآن قصد التوضيح الجزئى ، على أساس أن نعود اليها بتفصيل فى غير هذا الموضع .

لقد جعلت الفتوحات العربية من المجتمع الاسلامى مجتمعا جديدا ، اختلطت عناصره الجنسية وتنوعت ، فنشأت عن ذلك عوامل نهضة فكرية ، عربية — اسلامية ، اختلفت اتجاهاتها وتعددت مدارسها ... لكنها كانت فى مجملها تواجه تحديات كثيرة لديانات وحضارات أخرى . فكان

(23) قتل معبد على يد الحجاج بن يوسف ، وغيلان على يد هشام بن عبد الله — انظر فجر الاسلام — احمد أمين — الباب السابع — الفصل الرابع (

(24) انظر « رسالة فى النابتة ص 12 — 13 — رسائل الجاحظ .

على الفكر العربى بدوره أن يتحدى . وسبيل تحديه تنوع واختلف بين انتاج فكرى وكلامى ، وآخر أدبى ، وثالث لغوى ، فمن محافظ على التراث ، الى متعصب له تعصبا أعمى ، ومن متفتح على الثقافات الواردة ، الى منكفىء على الذات ومناهض لاي اتجاه جديد . ويبدو واضحا أن مجمل الانتاج الكلامى عند المفكرين الاسلاميين ، كان فى هذه المرحلة توفيقا بين الدين والفلسفة . ويبدو أيضا أن الديانة الاسلامية — بنصها القرآنى وسنة نبيها ، واجتهاد علمائها الى حدود منتصف القرن الثانى الهجرى — هى أهم ما ملكه الفكر العربى من تراث ، وجد نفسه ، حين اختلاط العرب بالعجم ، مضطرا للحفاظ عليه والدفاع عنه واغناؤه وتطويره ، فسلك الى ذلك سبلا مختلفة ، أهمها اخضاع الفلسفة — التى تعتبر اجنبية فى أصولها الاولى الى الدين ، او التوفيق بينهما ، أى تكوين فكر جديد قائم على أسس تراثية ، ومتفتحة على الثقافة الاجنبية فى آن واحد ، يقول الجاحظ : « لا يكون المتكلم جامعا لاقتطار الكلام ، متمكنا فى الصناعة ، يصلح للرياسة ، حتى يكون الذى يحسن من كلام الدين فى وزن ما يحسن من كلام الفلسفة ، والعالم عذنا هو الذى يجمعهما » (25) .

ومعنى هذا أن المفكر العربى لم يعد مكتفيا بثقافة السلف ، بل أصبح — فيما يتعلق بالاتجاهات الفكرية المتفتحة على ما لدى الأمم الأخرى من ثقافة وفكر — يجمع بين الدين والفلسفة ، أى بين النظرة الاسلامية الغيبية للعالم ، والنظرة الفلسفية الخاضعة للمقتل والادراك .

والفلسفة التى اطلع عليها المفكر العربى ، فلسفة يونانية فى أصولها ، ولم يكن لديه من سبيل الى هذا الاطلاع سوى الترجمة من اليونانية أو السريانية الى العربية ، ولا شك أن منشأ هذه الترجمة يرجع الى عامل اختلاط العرب بالعجم ، أى الى الصراع الفكرى ، والتحدى الحضارى للذين أخذ الفكر الاسلامى العربى يعرفهما منذ أوائل القرن الثانى الهجرى .

وواضح لا محالة أن هذا السبب خارجى ، لانه غير ناشئ من داخل

المجتمع العربي نفسه ، الذى ظل حتى حدود مطلع القرن الثانى غير مطلع على ما لدى الامم الاخرى من فكر وثقافة ، لانه لم يختلط بعد بها ، هذا الاختلاط الذى ادى الى ذلك الصراع وذلك التحدى المثيرين .

ولقد ظلت فلسفة المعتزلة ، الى حدود منتصف القرن الثانى ، عبارة عن آراء فكرية غير ناضجة او معتدة متشابهة ، ذلك لانها كانت تجيب عن اسئلة دينية ، بسيطة في أكثرها ، تستند الى تأمل النص القرآنى ، وشرحه وتأويله ، بحسب ما تقتضيه القضايا المطروحة على روادها ومؤسسيها الاوائل ، الذين لم يكن لهم أى حظ من الاطلاع العميق على الفكر الاجنبى ، وخاصة منه فلسفة اليونان .

وكانت البصرة موطننا مزدهرا لكثير من التيارات الفكرية والاتجاهات الاسلامية (26) ، وفيها شاع الاعتزال وتمكن من ايجاد كثير من المناصرين ، اذ قدم اليها واصل بن عطاء من المدينة ، وبها كانت حلقة الحسن البصرى التى ضمت عمرو بن عبيد . فكان لهما بهذا المستقر اتباع وتلامذة ، او — ان شئنا الدقة — فان بالبصرة ظهرت بشكل واضح وتكونت الفئة الاجتماعية التى مثلها واصل وعمرو بن عبيد وتلامذتهما على المستوى الفكرى ... ومن هؤلاء التلاميذة ، بشر بن سعيد ، وأبو عثمان الزعفرانى ، اللذان اخذ عنهما أبو الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر اصول فلسفة المعتزلة . ولا شك ان هذين الاخيرين يتميزان بمكانة خاصة في تاريخ حركة فرقتهما الكلامية ، اذ أن الاول منهما صاحب كتاب كان المعتزلة « كلما رأوا رجلا قالوا له خفية هل قرأت الاصول الخمسة » ، فان قال نعم ، عرفوا أنه على مذهبهم » (27) اما الثانى فاليه يرجع مؤرخو الفكر الاسلامى ظهور الاعتزال ببغداد . يقول الملطى : « وبالبصرة اول ظهور الاعتزال لان ابا حذيفة واصل من عطاء جاء به من المدينة . ويقال : معتزلة ببغداد اخذوا الاعتزال من معتزلة البصرة ... اولهم بشر بن المعتمر » ، خرج الى البصرة فلقى بشر بن سعيد وأبا عثمان الزعفرانى فأخذ عنهما الاعتزال

(26) انظر في مسألة ازدهار المذاهب العقلية بالبصرة : الجاحظ — شارل بيل — ترجمة د . ابراهيم الكيلانى ص : 176 .

(27) المعتزلة ومشكلة الحية الانسانية — د . محمد عبارة ص : 43 — 44 .

وهما صاحبا واصل بن عطاء ، فحمل الاعتزال والاصول الخمسة الى بغداد (28) » .

ومن جيل أبى هذيل العلاف وبشر بن المعتمر النظام والجاحظ . ومعنى هذا أن فكر المعتزلة أخذ يتنامى منذ أواخر القرن الهجرى الثانى ، حيث كثر الابتاع واشتد ساعد الزعماء ، على المستوى الفكرى والاجتماعى والسياسى . أى أن هذا الفكر أصبح بنية واضحة العناصر ، متلاحمة الاجزاء ، مكتملة الصيغة ، بفضل جهود مشتركة لكثير من الافراد الذين عبروا عن هذه البنية ضمن اطار فكرى هو فلسفة المعتزلة ، وضمن اطار اجتماعى وسياسى ، هو انتماؤهم الى فئة معينة من فئات المجتمع الاسلامى من جهة ، وموالاتهم للحكم ودعمهم له او مناصرتهم اياه بشكل كبير وواضح كل الوضوح ، وخاصة على عهد المأمون العباسى ، من جهة ثانية .

وقبل محاولة استكناه بنية هذا الفكر لا بد من الاقرار مبدئيا بأن تجربة الفرد واجتهاده الفكرى أو نشاطه العقلى ، اضعف من أن تخلق هذه البنية . يقول كولدمان : « أن تجربة الفرد الواحد أقصر بل أضيق من أن تخلق مثل هذه البنية العقلية » ، إذ لا بد لهذه البنية من أن تكون نتيجة نشاط مشترك لعدد كبير من الافراد يجدون أنفسهم فى موقف متماثل ، أى تكون البنية نتيجة لعدد من الافراد يشككون مجموعة اجتماعية متميزة ، تعيش لفترة طويلة ، وبطريقة مركزة ، سلسلة من المشكلات تسعى الى إيجاد حل لها . ومعنى ذلك أن الابنية العقلية أو ابنية المقولات الدالة ، إذا استخدمنا مصطلحا أكثر تجريدا ، ليست ظواهر فردية وإنما هى ظواهر اجتماعية » (29) .

وواضح أن هذا الذى يقوله كولدمان هو نفس ما هدفنا اليه حين لم نرجع نشأة الاعتزال وازدهاره لفرد معين ، يؤثر على غيره أو يجعله يعتقد أفكاره بشكل سلبى ، بل أكدنا على أن هؤلاء الذين ذكرناهم جميعا ، بدءا بأبى هاشم وانتهاء بأبى عثمان ، هم مجرد أشخاص عبروا بطرق

(28) نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام — سامى النشار ج : 3 ص : 586 .
(29) مجلة فصول : يناير 1981 — ص : 102 — ترجمة مقالة لكولدمان عنوانها الاصلى .
La sociologie de la litterature : Statut et problèmes de méthode -
Marxisme et Sciences humaines - Idée - Gallimard.

مقاربة ومماثلة عن انبناء حركة فكرية ذات معادل موضوعى على المستوى الاجتماعى هو الفئة التى ينتمون اليها ، واتجاه سياسى هو جملة مواقفها ، أو العامل المشترك بين هذه المواقف ، على المستوى السياسى ، وكل ذلك يظهر ويتبلور فى مرحلة تاريخية ممتدة عبر الزمن .

وبعد هذا التوضيح الذى قمنا به لعملية الانبناء هاته ، يصح ان نتساءل : ما هى البنية العقلية التى تعتبر ذات مدلول اجتماعى وسياسى فى مرحلة تاريخية تبتدىء من النصف الثانى من القرن الثانى الهجرى وتنتهى — دون ان تكون هذه النهاية مطلقة — فى حدود النصف الثانى من القرن الثالث الهجرى .

ونكتفى الآن بمحاولة تحديد البنية العقلية ، عسى ان نعود الى امتداداتها الاجتماعية والسياسية فى غير هذا الموضع .

2 - بنية فكر المعتزلة :

بعد التوضيح الذى مر بنا للتطور العام ، أو لعملية الانبناء التى خضعت لها فلسفة المعتزلة من بدايتها حتى عصر الجاحظ ، حيث أصبحت هذه الفلسفة مذهبا فكريا لفئة اجتماعية ، اثرت الثقافة العربية بمنحى معرفى جديد ، تميز بالعمق والشمول واعمال العقل ، فى كل معطيات الطبيعة والكون والانسان ، نستطيع ان نتحدث الآن عن هذه الفلسفة باعتبارها بنية ، أى نظاما فكريا ذا عناصر مستقل بعضها عن بعض ، وذات علاقات متبادلة فيما بينها . وعلى الباحث الذى يعتقد ان فلسفة المعتزلة نسق عقلى يطبعه الشمول والتكامل ، ان يحدد عناصر البنية اولا ، ثم العلاقات المتبادلة بينها ثانيا . أى قطع اللعبة فى البدء ، ثم بعد ذلك العلاقات بين هذه القطع : على حد قول بنفيسنت Benveniste (30).

وتكاد تكون « القطع » غير مفهومة اطلاقا ، فى عرف بعض علماء البنيوية الا بعلاقاتها المتبادلة بينها ، أو بقواعد اللعبة (31) . فعلى اذن ان نحدد عناصر البنية أو « قطع اللعبة » بالنسبة لفلسفة المعتزلة ، على

Problèmes de linguistique générale - II - E. Benveniste P : 16 (30)

La linguistique structurale - GC. Lepschy-T. par Louis Jean Calvet p : 26 (31)

اساس انها البنية التى تدمج فيها رؤية العالم عند الجاحظ ، ثم نردفها بعد ذلك بما يبدو لنا من علاقات بين عناصرها .

عناصر البنية :

— الله :

اجمع المعتزلة على أن الله خالق العالم وموجده ، ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر ، واحد لا يدرك بحاسة (32) . وبما أنه خالق العالم فان أول ما يتصف به هو القدرة ، لان احداثه للعالم يقتضى القدرة على الخلق . وعن هذه الصفة التى تعلم أولا ، تترتب أو تنتج باقى الصفات الذاتية ، لاننا نعلمه ، عالما أو حيا أو مدركا ، أو موجودا ، بعد ان نعقل انه قادر (33) يقول القاضى عبد الجبار : « اعلم أن أول ما يعرف استدلالا من صفات القديم جل وعز انها هو كونه قادرا ، وما عداه من الصفات يترتب عليه (34) » .

وصفات الذات تنقسم الى قسمين ، أولهما هو ما يصح أن نعلمه قبل كون الله حيا ، فنبهرن على أنه حى باثبات هذه الصفات كالقدرة أو العلم ... لان الحياة لا تصح الا بعدها ، اذ أن قولنا ان الله قادر ، أو ان الله عالم يبسر لنا أن نعقل أنه حى ، لانه لا حياة بدون قدرة وبدون علم ، حيث لا يصح لنا أن نعتقد أنه حى قبل أن يكون قادرا أو عالما .

وثانيهما هو ما يصح أن نعلمه بعد كونه حيا ، نحو اعتقادنا بأنه مدرك ، اذ لا يمكن أن نعلم أنه على هذه الصفة الا بعد علمنا بحياته ، لانه لا ادراك بدون حياة ، بين حين تصح الحياة بدون ادراك (35) ، والذى يترتب عن صفة الادراك هو انه تعالى موجود ، « والعلم بهذه الصفة على طريق الجملة ضرورى فى الذوات المدركة (36) » . لانه لا وجود بدون ادراك ، والموجود صفة معقولة نتصورها بدون تفصيل وبحث استقصائى

32 {النية والامل — ابن المرتضى ص : 19 ت : د. سامى النشار والاستاذة عصام الدين محمد على .

33 {انظر : المحيط بالتكليف — القاضى عبد الجبار — ت الاب جين يوسف هوبن ص : 98 — 99 .

34 {شرح الامول الخمسة — القاضى عبد الجبار — ت : د. عبد الكريم عثمان ص : 151 .

35 {المحيط بالتكليف القاضى عبد الجبار — ص 121 — 122 .

36 {المصدر السابق ص : 133 .

إذا عرفنا أن الله تعالى قادر ، عالم ، حي ، مدرك . لكن السؤال الذي
يعن لنا بعد الاقرار بوجوده هو : هل هذا الوجود قديم أو محدث ؟ وإجابة
المعتزلة تقتضى قدمه ، لأن كل ما عدا الله يعتبر في نظرهم محدثا ، والله
وحده القديم قدما أزليا . يقول القاضي عبد الجبار بهذا الصدد معبرا عن
رأى المعتزلة جميعهم في قضية قدم الله : « ... لم يكن بد من أن يكون صانع
العالم قديما ... » (37) .

ويصح أن نعتبر صفات الذات هي نفسها بمبحث التوحيد عند متكلمي
المعتزلة ، لأنه في اصطلاح المتكلمين هو العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه
غيره فيما يستحق من الصفات (38) .

والتوحيد عند المعتزلة تعبير عن مفهوم تنزيهي مطلق للذات الالهية،
وقد كانوا بهذا المفهوم التنزيهي ضد كل مذهب يعتقد أن الله يمكن أن
يشبه بشيء ، أو يتصور — سواء مفهوما كلياً أو صفات ذاتية مجزأة —
تصوراً غير تجريدي إلى أبعد حد ممكن .

وللجاحظ رسالة في هذا الموضوع ، ورد بعضها فيما اختاره عبيد الله
ابن حسان من كتب أبي عثمان ، عنوانها « الرد على المشبهة » (39)
عكس فيها هذا المفهوم التنزيهي والتجريدي الذي أشرنا إليه ، والذي هو
مبحث التوحيد عند المعتزلة ، أو تحديد الذات الالهية وما يتعلق بهذه الذات
من صفات هي نفسها داخلة في إطار أن الله مفهوم مجرد : « ليس كمثله
شيء » (40) « في حجج العقول » وأنه لا يشبه الخلق بوجه من
الوجوه (41) .

وبعد صفات الذات يبحث المعتزلة في صفات الفعل الالهى ، الذى

(37) المصدر نفسه ص : 138 — 139 .

(38) انظر : شرح الاصول الخمسة — القاضي عبد الجبار — ص : 128 .

(39) حقق هذه النصوص من الرسالة د. حاتم صالح الضامن — ما لم ينشر من تراث الجاحظ —
سلسلة كتب التراث — منشورات وزارة الثقافة والاعلام العراقية .

(40) الشورى : 11 .

(41) فصل من صدر كتابه في الرد على المشبهة — د. حاتم صالح الضامن ص : 15 .
ما لم ينشر من تراث الجاحظ .

يتلخص في أنه تعالى — وإن كان قادراً على الظلم والشر ، فإنه لا يفعلهما بعباده ، ولا يجوز أن يفعلهما ، لان القول بهذا يقتضى القول بجوره وظيفانه وأنه لم يخلق العباد لخيرهم أو مصلحتهم ، وهو ما يجعل من خلقهم شيئاً عبثياً لا معنى له .

ومنطقتى أن يتقدم العلم بالتوحيد أو بصفات الذات على العلم بالعدل أو بصفات الفعل ، لان المعتزلة يستدلون على عدله عز وجل باثبات قدرته وعلمه وغناه ... الخ ، وكلها من باب التوحيد الذى يتقدم العدل حتى ينبنى هذا الاخير عليه . ويقرر القاضى عبد الجبار ذلك قائلاً : « وأما الاصل الثانى من الاصول الخمسة وهو الكلام فى العدل ، وهو كلام يرجع الى افعال القديم تعالى جل وعز ، وما يجوز عليه وما لا يجوز ، فلذلك أوجبنا تأخير الكلام فى العدل على الكلام فى التوحيد » (42) وقد أجمعت المعتزلة ان صفات فعل الله سبحانه هى العدل والحكمة ، وأنه لا يصدر عنه الشر اطلاقاً ... لم يخلق عباده الا من أجل مصلحتهم ومنفعتهم (43) وان أفعاله كلها حسنة (44) لم يخل بما هو واجب عليه ، من نصب الادلة التى تدرك بالتأمل والنظر وإعمال العقل ، وارسال الرسل ، حتى يزيج عن عباده العلة ، ويجعلهم محجوجين فى الدار الآخرة . ويتحدث القاضى عبد الجبار عن هذه الادلة وتلك الازاحة قائلاً : « واذا نحن عرفنا هذه الاصول ، ونفينا أن يقع فى أفعاله القبح ، وأثبتناه فاعلاً للواجب ولما هو حسن وأحسان ، دخل تحت هذه الجملة ما يتصل بالنبوات من التكاليف الشرعية ، لانه — جل وعز — اذا علم ان صلاح عباده يتعلق بأمر من الامور لا سبيل لهم الى معرفته من جهة العقول ، فلا بد من أن يبعث اليهم من يعرفهم ذلك ، فيكون من باب اراحة العلة ، ويدخل فى جملة العدل ، ونعلم أن ما يأمر به فهو حسن وما ينهى عنه فقبيح ، وما يخبر عنه فصدق (45) . ثم » ان خلق

(42) شرح الاصول الخمسة — القاضى عبد الجبار — ص : 15 .

(43) مقالات الاسلاميين — الاشعري — ت : محبى الدين عبد الحميد ج : 1 ص : 301 .

(44) انظر المغنى — القاضى عبد الجبار — ج : 6 : ا : التعديل والتجوير — ت : مؤاد الاهوانى ص : 3 و 4 .

(45) المحيد بالتكليف — القاضى عبد الجبار ت : د. عمر السيد ص : 21 — 22 — و ت : هوبن اليسوعى ص : 11 — 12 .

العالم صلاح لاهله ونفع لهم ، وأنه (الله) انما خلقه لعله بأن خلقه صلاح لاهله » (46) .

فان سألنا عن سبب خلق القبيح والمنكر من الصور ، أو عن المكاره والمصائب التى تنزل بالانسان ، أو الزلازل والكوارث التى تحدث فى الارض بين حين وآخر ، كان جواب المعتزلة أن استحسان ما نستحسنه من الله : « ليس من جهة المراءى والمنظر حتى يستطليه كل واحد ، وإنما (نريد) أنه يحسن من جهة الحكمة (47) . وأنه لو كان : « عيش الانسان فى هذه الدنيا صافيا من كل كدر (٠٠٠) لقد كان الانسان سيخرج من الأثر والعتو الى ما لا يصلح معه دين ولا دنيا (48) . وهذا هو وجه الحكمة فى المكاره التى ينزلها الله بالناس ، وفى الكوارث التى تصيبهم ، لانهم بفعل المصائب بهم يتعظون ويجتنبون المعاصى والكبائر ، هذا الى جانب ما يعوضهم الله به عن ذلك فى الدنيا أو الآخرة . يقول الجاحظ : « فان قلت ولم صارت الارض تزلزل (قلنا) ان الزلزلة وما أشبهها ترهيب يرهب به « الله » الناس ليرغبوا وينزعوا عن المعاصى ، وكذلك ما ينزل بهم من البلايا فى ابدانهم وأموالهم من نعمة ومصيبة وتحط تجرى فى التدبير الى ما فيه صلاحهم واستقامتهم ويدخر لهم أن صلحوا من الثواب والعوض فى الآخرة ما لا يعده شئ من أمور الدنيا ، وربما عجل ذلك فى الدنيا اذا كان فيه صلاح لعامة أو خاصة » (49) .

ومعنى هذا أن الآلام لا يمكن أن تكون قبيحة فى جميع جوانبها ، بل ان فيها وجه حكمة يتضح مما ذكرناه ، ووجه عدل يقتضى أن الله لا يصدر عنه الشر أو الظلم ، وهو ما يوجب تفسير الكوارث والمصائب والشرور فى العالم بعدل الهى ، يتصد منه حكمة الله وتدبيره فى أن خلق هذا الذى نتصوره شرا وقبحا ، والمقصود منه أن يتعظ الانسان ويتذكر ربه فيعمل لأخرفته .

46 الانتصار والرد على ابن الروندى الملحد لابی الحسين الخياط — ت نينبرج ص : 43 .

47 شرح الامول الخمسة — القاضى عبد الجبار — ص : 131 — 132 .

48 الدلائل والاعتبار — الجاحظ — ص : 68 .

49 المصدر السابق ص : 13 .

ونستخلص من كل هذا أن الله ليس جائرا ، وأنه إنما خلق الإنسان لإصلاحه ، وخلق العالم لمصلحة أهله ، عادل حكيم ، غير مغل بالواجب فلا حجة للإنسان — المدرك لعذله وعدم إخلاله بالواجب عن طريق النظر والتأمل ، أو إرسال الرسل بالبينات — عليه .

الإنسان :

الإنسان عند المعتزلة حيوان ذو طبائع وعقل واستطاعة . وتفصيل ذلك أن الله حين خلق الإنسان جبله على طبائع مختلفة وأهواء متعددة ، هي ما يمكن أن نسميه بالقوى النفسية الناتجة عن الفرائز الإنسانية التي تنبع في جوهرها من طبيعته وخلقته ، كغضبه وحقده ومحبته وعطفه ورضاه وسخطه ، وغيرها من أحاسيس وشهوات وتصرفات صادرة عما طبع عليه الإنسان من غرائز وميول فطرية . يقول الجاحظ : « ... ولذلك وضع الله تعالى في الإنسان طبيعة الغضب وطبيعة الرضا والبخل والسخاء والجزع والصبر والرياء والإخلاص والكبر والتواضع والسخط والقناعة » (50) .

وهذه الطبائع أو القوى النفسية ، التي مصدرها الغرائز ، أشبه ما تكون بأحاسيس متولدة عن الجانب الحيواني في الإنسان ، وذلك يعني أنها قوية جامحة ، غير خاضعة في التعبير عن كنهها لمنطق أو اتزان ، لأنها في أصلها نوازع حيوانية وميول فطرية ، لم تخضع بعد لما من شأنه أن يقومها أو يعدل من تركيبها حتى تصبح متزنة هادئة وإنسانية .

ولذلك منح الله الإنسان العقل الذي يعتبر في بعض وظائفه حارسا لهذه الطبائع ، قابضا بزمامها لا يتركها تستبد بالإنسان فتخرجه من حد إنسانيته إلى حيز حيوانيته . أنه رقيب ومرب ومقوم يجعل الإنسان متزنا ومتصرفا ، لا بحسب ما تمليه عليه غرائزه وقواه النفسية المتولدة عنها ، بل بحسب ما يرشده إليه عقله وما يتولد عنه من اتزان وحكمة وترو وسلوك إنساني ناضج لذلك « فالعقل (51) حارس والطبائع

(50) من كتاب حجج النبوة — رسائل الجاحظ — حسن السندوبى ص : 124 — 125 .
(51) في النص الذي حققه شارل بيللا : الفعل والصواب : العقل .

محروسة (52) والنفس عليها (53) موقفة ، فان كان الحارس اقوى من طباعها كان ميل النفس معه طبعا (54) لان من شأن النفس الميل الى اقوى الحارسين وامتن السبيين ، ومتى كانت القوتان متكافئتين كان الفعل اختيارا ومن حد الغلبة خارجا (55) « . اى أن العقل آخذ بزمام الطباع ، مهديء من غلوائها ، ومسلّس لقيادها حتى يكون السلوك الانسانى — وهو ما عبر عنه الجاحظ بالفعل — بحسب ما يقتضيه العقل من تهذيب لها ، وتقويم يجعلها خارجة — نسبيا — من اطارها الحيوانى الى مستوى انسانى ارقى . وعقل الانسان محتاج الى بذل جهد قوى ناتج عن طول الخبرة والتجربة ، ومباشرة شحذ الغرائز وتهذيبها ، كى يقوم بهذا الدور . لانه « ... لن تفى قوة غريزة العقل لجميع قوى طبائعه وشهواته حتى يقيم ما اعوج منها ويسكن ما تحرك دون النظر الطويل الذى يشدها ، والبحث الشديد الذى يشحذها ، والتجارب التى تحنكها والفوائد التى تزيد فيها ... » (56) .

وللعقل الانسانى دور أساسى فى اقامة أسس الحياة البشرية — التى يعد الاجتماع أبرز ما يميزها عن غيرها من الحيوان — لانه الذى يعرف الانسان مصلحته فى دنياه ، فيجعله يسلك بحسب ما تقتضيه هذه المصلحة ، سواء كان ذلك على المستوى الفردى أو على المستوى الاجتماعى . لكن هذه المنيحة الالهية لا تكفى وحدها لاقامة هذه الحياة ، بل لا بد لها هى أيضا من التوجيه والتبصير حتى تقوم بدورها على أكمل وجه وأحسنه . « ولو أن الناس تركهم الله تعالى والتجربة ، وخلصهم وسبر الامور ، وامتحان السموم ، واختبار الاغذية ، وهم على ما ذكرنا من ضعف الحيلة وقلة المعرفة وغلبة الشهوة وتسليط الطبيعة ، مع كثرة الحاجة والجهل بالعاقبة لاثرت عليهم السموم ، ولافناهم الخطأ ، ولاجهز عليهم الحبط (57)

52) « علق شارل بيللا على ذلك قائلا : « كذا فى الاصل والصواب : محروس » .

53) فى النص الذى حققه شارل بيللا : عليها والصواب : « عليها » .

54) فى النص المحقق : طباعا وأرى أنها كما ضبطت : « طبعا » ، بمعنى فطرة وجيلة .

55) من كتاب المسائل والجوابات فى المعرفة الجاحظ تحقيق شارل بيللا — مجلة المشرق —

ايار — حزيران 1969 ص : 322 .

56) من كتاب حجج النبوة — رسائل الجاحظ — حسن السندوبى ص : 124 — 125 .

57) فى النص المحقق الذبط والصواب الحبط وهو وجع البطن وانتفاخه .

ومعنى هذا أن عقل الانسان لا يمكنه وحده — دون توجيه دينى ومعرفى من طرف الخالق سبحانه — أن يبلغ الحد الاقصى من تعديل فطرة الانسان وتهذيبها •

ونستخلص من هذا أننا يمكن أن نعتبر الانسان حيوانا عاقلا ، أى ان قوتين اثنتين تتجاذبان ، فيسلك بحسب غلبة الواحدة منهما على الاخرى وتحكمها فيها • « ومتى قويت الطبيعة على العقل ، أوهنته وغيرته ، ومتى توهن وتغير تغيرت المعانى فى وهمه وتمثلت له على غير حقيقتها ، ومتى كان كذلك كان عن ادراك ما عليه فى العاقبة (ابعد) وزينت له الشهوات ركوب ما فى العاجلة ، ومتى ايضا فضلت قوى عقله على قوى طبائعه أوهنت طبائعه ، ومتى كانت كذلك آثر الحزم والاجلة على اللذة العاجلة طبعا لا يمتنع منه وواجبا لا يستطيع غيره » (59) •

وبعد تحديد تقريبي لمفهوم الطبائع ومفهوم العقل عند المعتزلة عن طريق تحديدهما لدى شيخ من شيوخها — لا بد من طرح سؤال اعتبر اساسيا بالنسبة لعلماء الكلام المسلمين قديما ، ويتعلق السؤال بالحرية الانسانية داخل العالم ، والى اى مدى تستطيع هذه الحرية أن تجعل الانسان يتصرف ويسلك — فى حياته الفردية والاجتماعية وفى علاقته بالطبيعة والكون — بحسب ارادته واستطاعته ؟ هل هو قادر بما منحه من امكانات فطرية ومتولدة على فعله وتصرفه ؟ أم أنه غير قادر ؟

ان اجابة المعتزلة عن هذا السؤال تعتبر اجابة تميزهم عن كثير من الفرق الاسلامية ، وخاصة « المجبرة » ، الذين قالوا ان الافعال كلها من الله ، فأضافوا اليه تعالى ما يصدر عن الانسان من ظلم ومعاص وكفر . فى حين أن المعتزلة اعتبروا الانسان حرا مسؤولا عن فعله الذى يمكنه الله منه وجعله قادرا عليه •

(58) رسالة فى الزيدية والرافضة — الجاحظ : يحيى الجبورى مجلة المورد ع : 4 — 1978
ص : 240 •

(59) من كتاب المسائل والجوابات فى المعرفة — الجاحظ ت : شارل بيللا مجلة المشرق — أيار — حزيران 1969 • ص 323 •

ان الله جعلنا مسؤولين أمام أفعالنا ، ننال ثوابه أو عقابه بحسبها ،
لذلك فانه لا يعقل اطلاقا أن يتحقق وعده ووعيده الا اذا جعلنا مقطوعى
العذر ، محجوجين ، وهذا يقتضى طبعاً تمكيننا من الفعل ، واندادنا
على التصرف .

يقول الجاحظ : « ... ثم انى واصف لك قولى فى المعرفة ومجيب
خصمى فى معنى الاستطاعة ، وفى أى أوجهها يحق (60) التكليف وتثبت
الحجة ومع أيها (61) يصح التكليف وتسقط الحجة .

فأول ما أقول فى ذلك أن الله — جل ذكره — لا يكلف أحداً فعل
شئ ولا تركه الا وهو مقطوع العذر زائل الحجة ، ولن يكون العبد كذلك
الا وهو صحيح البنية معتدل المزاج وافر الاسباب مخلص السرب عالم
بكيفية الفعل حاضر النوازع معدل الخواطر عارف بما عليه وله ، ولن
يكون العبد مستطيعاً فى الحقيقة دون هذه الخصال المحدودة والحالات
المعروفة التى عليها مجارى الافعال ومن أجلها يكون الاختيار ولها يحق
التكليف ويجب الفرض ويجوز العتاب ويحسن الثواب » (62) .

والجاحظ فى كلامه هذا بصدد تحديد حرية الانسان ازاء خالقه
بدقة ، اذ انه لا يذهب بعيداً فى اعتبار هذه الحرية مطلقة ، غير نسبية
او مقيدة ، كما انه فى نفس الوقت يقرر بأن الله كلف الانسان تكليفاً محدوداً
بما يستطيعه فى دنياه — وهو فى هذا يختلف (63) مع غيره من المعتزلة
من حيث تفاصيل حرية العباد واستطاعتهم وتمكنهم من الفعل ، ما يجعل
كل واحد من هؤلاء المفكرين متميزاً بطابعه الشخصى المتفرد ، ضمن اطار
مدرسة كلامية ذات منحنى دينى وفلسفى متشابه فى قضاياها العامة لدى
جميع ممثليه .

ولكن المسألة الاساسية هى اجماعهم على أن الانسان مستطيع

(60) فى الاصل المحقق بحسن والصواب : يحق كما يقتضى ذلك السياق .

(61) فى الاصل المحقق يسمح وأظن أنها : يصح .

(62) من كتاب المسائل والجوابات فى المعرفة — الجاحظ : شارل بيل . مجلة المشرق —
أيار — حزيران 1969 . ص : 322 .

(63) انظر فى شأن هذا الاختلاف : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ج : 9 ص : 11
وما بعدها تحقيق د . توفيق الطويل وسعيد زايد .

تادر ، أى حر ومسؤول عن فعله وخالق له ، وأن الله « مكن من هذا الفعل وأزاح العلة (64) » . وأن الانسان عندهم جميعا الا (الناشئ) ، « فاعل ، محدث ، ومخترع ، ومنشئ على الحقيقة دون المجاز » (65) .

يقول القاضى عبد الجبار : « اعلم أن المكلف هو القادر العالم المدرك الحى المرید . لانه — تعالى — لا يكلف الفعل الا القادر على ايجاده ، العالم بكيفيته ، المرید لاحداثه على وجه دون وجه . ولا يكون القادر قادرا الا وهو حى ، ولا يصح أن ينفصل حال الحى من غيره الا بكونه مدركا لمدركات عند ارتفاع الموانع ، وبصحة كونه عالما ، قادرا » (66) .

ونستخلص من هذا كله أن الانسان فى نظر المعتزلة مخلوق ذو طبائع، فطر عليها ، أو ميول غريزية من صميم تركيبه ، متميز عن غيره من الحيوانات بالعقل الذى يتحكم فى غرائزه ويهذبها ، فيخرجه من حده الحيوانى الى حده الانسانى ، ثم انه حر فى عالمه ، قادر على الفعل وضده قبل حدوث الفعل .

العالم :

اننا قد حددنا فى الفصل الاول من هذا البحث مفهوم العالم عند الجاحظ ، وانه مجموع اشارات وعلامات ذات أدوات مختلفة ، تعبر بها عن نفسها ، لكن العالم الخارجى الذى يتأمله الانسان وينظر اليه نظرة فلسفية مختص بأداة متميزة عن الادوات الأخرى التى يستعملها الانسان وسائل يعبر بها عن فكره وعواطفه وحاجاته اليومية ، هذه الاداة هى النصبية أو الحال التى يصح اعتبارها وسيلة بيانية للجهد الذى لم يمنح اللفظ أو الإشارة . وقد اعتبرنا أن المفهوم الجاحظى للعالم بما فيه ومن فيه بنية أو نسق فكرى مختلف العناصر ومتكاملها فى آن واحد ، ولا حاجة بنا الآن الى أن نعيد فى هذا الفصل ما حددناه سلفا ، لكن ما يجب التأكيد عليه هنا هو أن الرؤية البيانية للعالم تحتاج بعد التحديد ، أو الوصف

(64) المنية والامل — ابن المرتضى ت : د : سامى النشار وعصام الدين محمد على ص : 19 .

(65) مقالات الاسلاميين — الاشعري — ت : محيى الدين عبد الحميد . ج : 2 ص : 219 .

(66) المفتى : القاضى عبد الجبار : ج : 11 ص : 367 . ت د : محمد على النجار ود :

عبد الحليم النجار .

الموضوعى الى أن تفسر وتشرح ، ولا يمكن أن يتم ذلك الا بادماج هذه البنية فى بنية أخرى أكثر شمولاً واتساعاً ، تستوعبها باعتبار الاولى عنصراً مستقلاً عن غيره من عناصر الثانية ، ومتلاحماً مع هذه العناصر فى اطار علاقات متبادلة بينها .

فما نوع علاقات العناصر الثلاثة التى حددناها واعتبرناها منطلقات أساسية لفلسفة المعتزلة ؟ أى ما نوع ما يربط الله الذى هو خالق العالم والانسان بالعالم أولاً وبالانسان ثانياً ؟ ثم ما الذى يمكن أن يعكس لدى المعتزلة ارتباطاً أو علاقة بين الانسان وبين العالم ؟ .

ب - العلاقات المتبادلة بين عناصر بنية فكر المعتزلة :

ان دراسة علاقات عناصر بنية ما أو ارتباط وحداتها الأساسية التى تكونها بعضها ببعض ، يمكن أن تكون دراسة قاصرة عن ادراك كل هذه العلاقات ما دامت هذه العلاقات متنوعة تتميز بالكثرة وعدم التشابه فيما بينها ، أى بالغنى والتغاير ، ولكن هذه العلاقات ، يمكن أن ترجع فى أغلب الاحوال الى عدد من الشروط الأساسية التى تتحكم فيها ، ومعنى هذا أننا سنقتصر هنا على ذكر أهم هذه العلاقات وأوضحها مما يطبع فلسفة المعتزلة ، وخاصة منها العلاقات التى يمكن أن نفهم فى ضوءها — مع عناصر البنية طبعاً — الاصول الخمسة التى اعتمدها متكلمو هذه الفرقة من الفرق الإسلامية قاسماً مشتركاً بينهم ، واعتبروها خصائص فلسفية تميزهم عن غيرهم من الذين آمنوا ببعض هذه الاصول وأنكروا بعضها . وأول ما يجب توضيحه من هذه العلاقات ، علاقة الله بالانسان . ان الله خلق الانسان لصالحه « وكلفه تعريضا للثواب » ، ومكنه من الفعل « (67) » ولذلك فان أبرز ما تتصف به العلاقة بين المخلوق المتمكن من فعله والخالق الذى أوجده فى هذا العالم ، هو أن الخالق عادل لا يمكن أن يصدر عنه الظلم ، أو الجور أو الشر . وينتج عن هذا العدل ان الانسان مسؤول عن فعله ، حر فى عالمه حرية نسبية ، يؤمن أو يكفر أو يتعبد أو

(67) « المنية والامل — ابن المرتضى — ص : 19 —

يجحد نعمة الله ... المهم أنه قادر ومستطيع وغير مجبر ، فعله يضاف إليه ولا ينسب الى خالقه .

وهذا يعنى أن العدل الالهي يقتضى بالضرورة ، أو يتضمن حرية الإنسان أى استطاعته ، لذلك فان العلاقة بين الله والانسان ذات تقاطع في نقطة محددة هى بالضبط عدل الله واستطاعة الانسان .

اما العلاقة الثانية فهى ما يربط العالم بموجده ومبدعه . ان هذه العلاقة خلق من طرف الاله ، ودلالة قائمة وبرهان واضح من جهة المخلوق على وجود الخالق . يقول القاضى عبد الجبار : « فاذا أردت أن تستدل بها هو اولى في الاستدلال فهو أن تعلم حدوث الاجسام وتتوصل به الى اثبات المحدث لها وتبين صفاته وتنفي عنه شبه الاجسام والاعراض وتوحده وتنزله عن ثان له » (68) .

فاذا كان العالم محدثا فلا بد أن يكون له محدث ، لا يشاركه في هذه الصفة غيره ، أى انه واحد لا ثانى له . ومعنى هذا أن ما يربط الخالق بما خلقه ، هو الاحداث من جهة الله ، والدلالة على الاحداث من جهة العالم .

وتبقى العلاقة الاخيرة وهى ما يربط العالم بالانسان . ان أبرز ما يميز هذه العلاقة في فلسفة المعتزلة هو التأمل ، والنظر العقلى الادراكى من طرف الانسان ، هذا الذى يستخلص العبرة والدليل على وجود الخالق بواسطة تأمله أو تفلسفه ، أى أن العالم بيان والانسان متبين ، أو أن العالم دليل والانسان مستدل . ولهذا فان الانسان مدرك واع ومستوعب للعالم بواسطة عقله ، والعالم مبين ودال بحاله ونصبته . وهذه العلاقة بين الانسان والعالم ، أى بين المستدل وموضوع استدلاله ، هى التى تجعل الباحث يقتنع — فى كثير من الاطمئنان — بأن « الدلائل والاعتبار » كتاب جاحظى لا يحتمل الشك فى نسبته الى صاحبه ، كنحو ما اعتد ذلك بروكلمان (69) ، لان هذا الكتاب يوضح ويعكس من خلال مثله تأملا

68 المحيط بالتكليف القاضى عبد الجبار ص : 28 ت الاب يوسف هوين .
69 أنظر تاريخ الادب العربى ج : 3 ص : 128 ترجمة : د. عبد الحليم النجار .

للعالم عن طريق العقل ، يؤدي بالانسان الى ادراك بعض مظاهر الخلق
الالهى ، ثم الى استنتاج أن لهذا الخلق محدثا وموجدا .

يقول الجاحظ : « فكر فيما أعطى الانسان علمه وما منع منه ، فانه
أعطى جميع ما فيه صلاح دينه ودنياه ، وما فيه صلاح دينه معرفة الخالق
بالدلائل والشواهد القائمة فى الخلق (70) » . والمعتزلة يكادون يجمعون على
أن الله لم يخلق الاشياء الا ليعتبر بها العباد حيث : « قال أكثرهم ، لن يجوز
أن يخلق شيئا لا يراه أحد ولا يحس به أحد من المكلفين » (71) .

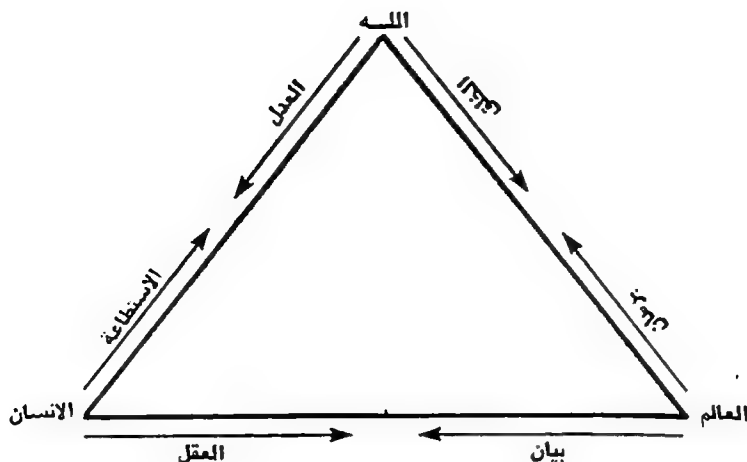
وهذا الاعتبار والانتفاع هو ما يؤكد عليه أبو عثمان تأكيدا أساسيا
فى كتابه السابق الذكر ، يقول : « فقد تكلفنا جميع ما وقفنا عليه من العبر
والشواهد على خلق هذا العالم وتأليفه وصواب التدبير فيه وشرح
الاسباب والمعانى فى ذلك بمبلغ علمنا فى كتابنا ... فأول العبر بهيئة هذا
العالم وتأليف أجزائه ونظمها على ما هى عليه . فانك اذا تأملت العالم
بفكر وجدته كالبيت المبنى المعد فى جميع عتاده : السماء مرفوعة كالسقف ،
والارض مهدودة كالسباط ، والنجوم منضدة كالمصابيح » (72) .

نستخلص إذن أن علاقة الانسان بالعالم تتقاطع عند نقطة يتجه اليها
عقل الانسان المتأمل والمدرك من جهة ، ثم بيان العالم أو تعبيره بالنسبة
والحال من جهة أخرى . ويمكننا أن نوضح بنية فكر المعتزلة باعتبارها كلا
يتميز باستقلال العناصر الثلاثة المذكورة سابقا ، وبعلاقات متبادلة بينها
بالتخطيط التوضيحي التالى :

(70) الدلائل والاعتبار — الجاحظ ص : 60 — ط العلمية بطب .

(71) مقالات الاسلاميين — الأشعرى ج : 1 ص : 317 .

(72) الدلائل والاعتبار — الجاحظ ص : 3 .



ونود بعد محاولة تحديد بنية فكر المعتزلة ، بعناصرها المستقلة ، وبعض علاقات هذه العناصر ، أن نفهم في اطارها الاصول الخمسة التي اتفقوا حولها . ولا بد قبل ذلك من التعريف — ولو بشكل وجيز — بهذه الاصول او المبادئ العامة لفلسفة هذه الفرقة الكلامية .

ج — الاصول الخمسة :

— التوحيد :

اشرنا حين تحديد مفهوم الله عند المعتزلة الى انه تعالى خالق العالم وموجده ومحدثه ، وهذا يقتضى بالضرورة أن يكون متفردا بهذا الخلق ، لا يشركه فيه احد . وهو امر دفع « أهل العدل والتوحيد » الى أن يخصصوا البارئ بصفات تجريدية متعلقة بذاته ، وأن يحددوا بين الصفات والذات على نحو يؤكد مفهوم تنزيه الذات عن كل ما من شأنه أن يوحى بوجود الالهين اثنين . ومبحثهم لاثبات هذا المفهوم التجريدي يتدرج من اثبات خلق العالم الى اثبات خالقه ، ثم اثبات صفات ذاته ونفى ما لا يليق به من الصفات ، وانه واحد فيها لا يمكن أن يتصف بها غيره على الشكل الذى يتصف بها هو . وكل هذه المسائل داخلة في باب التوحيد ، لان —

المراد منه عندهم معرفة « تفردة — جل وعز — بصفات لا ثانی له في استحقاقها » (73) .

« ولكن لا يتم هذا دون العلم بحدوث الاجسام وحاجتها الى محدث، واثباته — جل وعز — محدثا لها دون غيره ، ثم بيان الصفات التي تثبت له لذاته ، وما يستحيل عليه (74) » .

وهم في اثباتهم خلق العالم اوجبوا النظر والاستدلال ، اى تأمل العالم تأملا عقليا اداته المنطق والادراك . وهذا العالم عندهم اجسام عديدة لا حصر لها ، مؤلفة ، دقيقة الصنع ، ذات نظام مضبوط ، يستطيع الانسان ان يدرك بعضها ، فيستدل بذلك البعض على ما لم يدركه منها ... ويستخلص انها محدثة .

واذا كانت محدثة فلا بد لها من محدث ، وهو ما يسميه بعضهم الطريق الى الله سبحانه ، اى ما نصل به الى ادراك ان الخلق لا بد له من خالق ، او ان المصنوع لا بد له من صانع ، او ان العالم لا بد له من موجد . وتلك طريق يطبعها البرهان المقنع والدليل العقلى الواضح .

يقول القاضى عبد الجبار وهو بصدد تقرير تدرج ابواب البحث في التوحيد ، « اعلم ان مدار هذا الباب الذى جعلناه اول ما يلزم المكلف معرفته على اصول خمسة : اولها اثبات الطريق الى الله تعالى ، والثانى ان المحدثات لا بد لها من محدث ، والثالث ما يستحقه هذا المحدث من الصفات التى تجب لذاته ، والرابع ما يجب نفيه عنه من الصفات التى لا تصح عليه في كل حال او في بعض الحالات ، والخامس انه واحد في هذه الصفات فلا أحد يشاركه في مجموعها نفيا واثباتا ولا في آحادها ان يستحقه على الحد الذى استحقه تعالى » (75) .

ومعنى هذا ان المعتزلة بعد اثباتهم حدوث العالم ومحدثه ، يبحثون في ذات المحدث وصفات هذه الذات . واذا كانت ذاته تتحدد بشكل دقيق في كونه صانع العالم وخالقه ، وانه لا يشبهه بوجه من الوجوه شيئا من

(73) المحيط بالتكليف : القاضى عبد الجبار ص : 21 — 22 ت : عمر السيد عزمى .

(74) المنية والامل — ابن المرتضى ص : 133 .

(75) المحيط بالتكليف ص : 35 ت : د. عمر السيد عزمى .

الاشياء ، فان صفات الذات تتجلى في كونه حيا ، قادرا ، عالما ، مريدا ،،
السخ . وكلها صفات مطلقة لا تحتمل النسبية ، أى أنه النهاية في الحياة
والقدرة والعلم والارادة .

ثم انهم وحدوا في هذا المبحث بين الذات والصفات ، حتى لا يتسرب
لمفهومهم التنزيهى ما من شأنه أن يضاف الى الله ، فيوحى بالانقار بالاهين
اثنين ، فهو حى بذاته ، قادر وعالم ومريد ومستطيع بها ، أى أن الصفة
غير خارجة عنه لان القول بذلك يقتضى وجود شيء آخر — هو الصفة —
الى جانب خالق العالم . وقد امتضى هذا المفهوم المجرى لاذات الالهية رفض
التشبيه والتجسيم ، وبالتالي نفى الرؤية ، أى أنه تعالى لا يشبه خلقه
بأى وجه من الوجوه ، كما أنه غير خاضع للمكان والزمان والحيز ، وهذا
يستتبع بالضرورة رفض القول بالرؤية السعيدة .

— الفصل : —

والاصل الثانى من اصول فلسفة المعتزلة هو العدل الالهى المطلق،
أو ما يمكن أن نطلق عليه صفات الفعل الربانى التى تتلخص في أنه تعالى
خلق العباد لصلاحهم ، في دنياهم وآخرتهم ، وأن الظلم والشر لا يصدران
عنه ، كل أفعاله حسنة ، بما في ذلك ما يعد في رأى الانسان وتوهم البشر
قبيحا ، كخلق الصورة المشوهة ، أو انزال الكارثة واحلال الاوبئة . لان
ما كان من هذا القبيل ، يصرف عند المعتزلة الى جهة عدل الله وحكمته ،
وذلك أن هذا الفعل في رأيهم موعظة وعبرة ، يحصل بهما ادراك المكلف
بأنه ضعيف أمام تدرة خالقه ، وأن هذا الخالق ينبهه من حين لآخر ويذكره
بهذه القدرة ، وبالثواب والعقاب حتى يقوم ما اعوج من
أمر دينه ودنياه .

يقول القاضى عبد الجبار : « فان قيل : كيف يصح قولكم ان أفعاله
كلها حسنة مع أنه هو الفاعل لهذه الصور القبيحة المنكرة ، والاصل في
الجواب عنه ، أننا لا نعنى أنه يحسن من جهة المراه والمنظر حتى يستحيله
كل واحد ، وإنما نريد أنه يحسن من جهة الحكمة ، وهذه الصور كلها

ومعنى هذا انه لا يمكن أن يصدر عن الله قبح ، لان القبح لا شك يرادف من حيث المعنى الدينى الظلم والشر ، ويؤكد الجاحظ ذلك قائلا : « فان قلت ولم صارت الارض تزلزل ، قلنا : ان الزلزلة وما أشبهها ترهيب يرهب به الناس ليرغبوا وينزعوا عن المعاصي ، وكذلك ما ينزل بهم من البلايا فى أبدانهم وأموالهم من نقمة ومحسنة وتحط ، تجرى فى التدبير الى ما فيه صلاحهم واستقامتهم ويدخر لهم ان صلحوا من الثواب والعوض فى الآخرة ما لا يعد له شئ من أمور الدنيا ، وربما عجل ذلك فى الدنيا اذا كان فيه صلاح لعامة أو خاصة ... » (77) .

ويدخل تحت مبحث العدل عندهم بحث الانبياء والرسل ، لان ذلك من باب ازالة العلة وعدم الاخلال بالواجب من طرف الله سبحانه ، لان عدله يقتضى تعريف المكلف بواجبه ازاء خائفة (78) وتفقيهه بأمر دينه ، وتحديد الطريق الصواب لعيشه فى دنياه ، ورضا ربه عنه فى آخرته . ولا بد لحصول هذه الامور من بعث الرسل والانبياء ، الذين اناط بهم الله دور تبليغ امره ونهيه ، حتى يكون الانسان على بصيرة من نفسه وأعماله ، فيتحمل مسؤولية فعله وتصرفه .

وقد تضمن اصل العدل الى جانب هذا القول باستطاعة الانسان واراדתه ، لانه لا يعقل أن يكون المكلف مسؤولا عن فعله وهو فى نفس الوقت مسلوب الحرية غير قادر على هذا الفعل ، ومن ثم نفى المعتزلة القضاء والتدبر بمفهومهما السلبي الذى يجعل الانسان يتوهم أو يعتقد انه مسير لا مخير ، وكأنه يستجيب استجابة مطلقة لقوة غيبية لا تترك له مجالا للاختيار وممارسة التصرف والسلوك بحرية وارادة ، لان فى هذا الامر ما يكفى لتصور الاخلال بالواجب من طرف الخالق ، وعدم مسؤولية المخلوق عن فعله . يقول الاشعرى « واجمعت المعتزلة الا « الجبائى » أن الانسان يريد ان يفعل ويقصد الى أن يفعل ، وان ارادته لان يفعل لا تكون

(76) شرح الاصول الخمسة القاضى عبد الجبار ص : 132 -

(77) الدلائل والاعتبار - الجاحظ -

(78) انظر المحيط بالتكليف ص : 22 ت : مير السيد عزمى .

مع مراده ، ولا تكون الا متقدمة للمراد » (79) .

ولا شك أن هذا الاجماع حول ارادة الفعل والقصد اليه انما منشؤه ايمان المعتزلة بأن « أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وانهم المحدثون لها (80) » ، ورفضهم لها اعتقده المجبرة من سلبية الانسان في عالمه ، وعدم قدرته على التصرف الحر المسؤول ، ومن ثم الايمان بالقدر والقضاء ايماننا مطلقا .

وشيء آخر لا بد من الإشارة اليه — ونحن بصدد الحديث عن عدل الله — وهو أنه تعالى لم يكن ليأمرنا في حياتنا الاجتماعية والسياسية باتقامة العدل والسير على مصلحة العباد ورفض الظلم والظغيان ، اذا كان قد خلقنا مجبرين على تصرفنا ، غير مسؤولين عن فعلنا ، لان هذا الامر سعيد حتما من باب ظلمه لنا ، ولا سيما وانه قد بلغنا ترغيبه وترهيبه ، وثوابه وعقابه أو جزاءه ، واخذنا بذنبا وشرونا — فهل يعقل أن يأمر الله بالعدل ويكون غير عادل ؟ يجيب الجاحظ عن ذلك قائلا : « ولم يكن الله تعالى ليضع العدل ميزانا بين خلقه ، وعيارا على عبادته ، في نظر عقولهم في ظاهر ما فرض عليهم ، ويسر (81) خلافه ، ويستخفى بضده ويعلم أن قضاءه فيهم غير الذي فطرهم على استحسانه ، وحبب اليهم في ظاهر دينه ، والذي استوجب به الشكر (82) على جميع خلقه (83) » .

الوعد والوعيد :

ان هذا الاصل نابع في جوهره من استطاعة الانسان وقدرته على التصرف وممارسة فعله بحرية .

والوعد ، « كل خير يتضمن ايصال نفع الى الغير » (84) اما الوعيد ف « كل خبر يتضمن ايصال ضرر اليه » (85) . ومعنى هذا أن الله قد

(79) مقالات الاسلاميين — الاشعري ص 10 .

(80) شرح الاصول الخمسة — القاضي عبد الجبار ص : 323 .

(81) في الاصل : بسر .

(82) في الاصل : على الشكر .

(83) فصل من صدر كتابه في الجوابات في الإمامة — ت : د . محيى الجبورى مجلة المورد .

ع : 4 . 1978 . ص : 227 .

(84) — (85) شرح الاصول الخمسة القاضي عبد الجبار ص : 134 .

أخبرنا عن طريق الرسل والأنبياء بثوابه وعقابه ، وأمرنا في ديننا باتباع طريق سوية مستقيمة رائدنا فيها شريعته السماوية وقانونه الاسلامى العادل بترغيبهما وترهيبهما . وعدنا بالجنة والسعادة الابدية في دار الخلد ، وتوعدنا بأنواع العقاب المختلفة والمتفاوتة في الشدة والايذاء ، فمن عمل صالحا جزاؤه وعد الله ، ومن عمل سيئا لقي وعيده ... وقد كان هذا الاصل استجابة منطقية للقول بحرية الانسان ، ورفض الاجبار ، لاننا لا يمكن ان نفهم النص الدينى الوارد في شأن المؤمن والكافر والفاسق ، والآية القرآنية التى ترهب وترغب أو تعد بالثواب وتوعد بالعقاب — لا يمكن أن نفهم ذلك على الوجه الصحيح الا اذا دفعنا حتمية السلوك البشرى ، وآمنا بارادة الانسان واستطاعته ، لانه لا معنى لقوله تعالى مثلا : « واتقوا الله ان الله شديد العقاب » (86) أو « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره » (87) الا اذا ثبتت مسؤولية الانسان عن فعله ، ويبدو أن هذه المسؤولية لا يمكنها أن تثبت الا اذا كان الانسان حرا في تصرفه وسلوكه .

فاذا خرج انسان من دنياه عن ايمان وطاعة نال ثواب ربه ، واذا مات عن فجور ومعصية كان جزاؤه العقاب ، الذى لا يبلغ درجة عقاب الكافر لان هذا الاخير لا يدخل في جملة المؤمنين ، في حين أن الاول داخل في جملتهم الا أنه لم يطع أو يعمل صالحا .

ومن المنطقى أن يرفض المعتزلة تبعا لاعتقادهم بتحقيق الوعد والوعيد مسألة الشفاعة ، وقد تأولوا النص الدينى الوارد في شأنها بأشكال مختلفة كى يردوها أقوى رد ويدفعوا القول بها أبعد دفع .

المنزلة بين المنزلتين :

لقد سبقت الاشارة في بعض فقر هذا الفصل الى أن هذا الاصل كان معارضة لراى الخوارج الذين تطرفوا في شأن صاحب الكبيرة فاعتبروه كافرا ، تجب محاربته بقصد الاجهاز عليه واخذ غنائمه وردا لاعتقاد

(86) المائدة : 5 .

(87) الزلزلة : 99 .

المرجئة الذين ذهبوا الى انه مؤمن داخل في جملة المسلمين ، نرجى فيه الحكم الى الله . فكان موقف المعتزلة وسطا بين هذين الموقفين ، لم يقصروا تقصير المرجئة ولم يفرطوا افراط الخوارج ، فاعتبروا صاحب الكبيرة فاسقا ، لا مؤمنا ولا كافرا ، بل هو في منزلة بين المنزلتين ، وحكمه بين الحكيمين ، لان ذنبه ليس كذنب الكافر ، كما أن طاعته ليست كطاعة المؤمن .

وقد سموا هذا المبحث أيضا مسألة الاسماء والاحكام ، والمقصود بذلك أن لصاحب الكبيرة اسما بين اسمى الكافر والمؤمن وحكما بين حكميهما ، أى أن منزلته تتجاوزها منزلتهما ، ولذلك فانه غير مخلد في النار كشأن الكافر ، بل يصح في أمره عفو الله وغفرانه ، كما أنه غير مثاب ، أو مجازى كنحو ما هو أمر المؤمن المطيع . فكما سمي فاسقا ، يعاقب على فسقه ويجرى عليه حكم غير حكم الكافر من حيث الخلود في النار ، وغير حكم المؤمن من حيث السعادة الابدية في دار الخلد .

الامر بالمعروف والنهي عن المنكر :

لقد اتفقت الامة الاسلامية على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، لكنها اختلفت فيما بينها في الطريقة التي يجب أن يتم بها ذلك : فمن قائل أن ذلك واجب بالقلب فقط ، الى قائل أنه واجب باللسان ، الى ثالث أوجبه بالسيف .

ومن هؤلاء الذين قالوا بوجوبه بالسلاح ، الشيعة الامامية الذين قيدوه بظهور الامام المنتظر ، والمعتزلة الذين آمنوا باستعمال السلاح اذا لم تكن هناك وسيلة لازالة البغى واقامة الحق ، وربطوا هذا الاستعمال بوجود الامام ، لكنه ليس الامام المنتظر كما هو الامر عند الشيعة ، بل ان الامام عندهم هو رئيس الجماعة التي يناط بها دور ازهاق الباطل ورفع الجور ، واحقاق الحق واقامة العدل .

والمعروف عندهم : « كل فعل عرف فاعله حسنه أو دل عليه » والمنكر « كل فعل عرف فاعله قبحه أو دل عليه » (88) .

(88) شرح الاصول الخمسة — ص : 141 .

وقد أجمعوا « الا الاصم » على وجوبها مع الامكان والقدرة :
باللسان واليد ، والسيف (89) كما أن أكثرهم قد اتفق على أن « الخروج
لا يكون الا مع امام عادل (90) » ، أى رئيس الجماعة الذى تتوفر فيه
الشروط كى يكون اماما ، فيعتقد له الامر ويختار من طرف الجماعة للقيام
بمهمته .

ونستخلص من هذا الذى ذكر ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
عند المعتزلة :

أ - واجب باللسان واليد والسيف .

ب - لا يتم الخروج الا مع امام عادل .

ج - الامام هو رئيس الجماعة الذى يعقد له الامر من طرفها ، خلافا
للشيعة التى تزعم أنه الامام المنتظر .

د - أن يكونوا قادرين على القيام بمهمتهم ممكنين منها عددا وعدة.

د - محاولة فهم الاصول الخمسة في ضوء بنية فكر المعتزلة :

بعد التحديد الذى مر بنا للاصول الخمسة ، نود الآن أن ندخلها
ضمن البنية الفكرية العامة لفلسفة المعتزلة ، هذه البنية التى تحدثنا عنها
في بعض فقر هذا الفصل ، ووضحناها بالرسم البيانى المكون من ثلاث
نقط رئيسية ، تشكل العناصر المستقلة للبنية ، ومن نُقط تقاطع بين العناصر ،
تشكل بدورها علاقات مختلفة ومتنوعة ، حاولنا أن نتحدث عن بعضها
بقدر الامكان ، مشيرين في نفس الوقت الى أن أبرز ما يميز هذه العلاقات
هو الغنى والتنوع .

وعلىنا الآن أن نتساءل عن منبع الاصول الخمسة أو مصدرها بالمقارنة
مع البنية الاساسية لفكر أهل العدل والتوحيد ، وقبل الاجابة عن هذا
السؤال لا بد من الإشارة الى أن الاصول الخمسة ليست سوى مظهر

(89) مقالات الاسلاميين - الاشعري - ج : 1 ص : 337.

(90) المصدر السابق ج : 2 - ص : 158 .

سطحى للبنية التى حددناها سابقا ، والتى هى أعمق وأشمل مما كان يعتبر لدى المعتزلة أنفسهم مبادئ أساسية لفلسفتهم . أى أن البنية العميقة ، المستترة والخفية هى الأصول الحقيقية لهذه الفلسفة ، فى حين أن المبادئ الخمسة التى تجمع بينهم ، ليست إلا مظاهر مختلفة ومتنوعة تتجلى عن البنية العميقة .

لقد رأينا قبل قليل أن أول هذه الأصول هو التوحيد ، ورأينا أيضا أنه بحث فى أن الأجسام محدثة ، وأن العالم مجموعة أجسام مؤلفة خاضعة لنظام محكم دقيق ، فينتج عن هذا أن العالم محدث ، وإذا كان كذلك فلا بد أن يكون له محدث ، متفرد بهذه الصفة . ومعنى هذا أن التوحيد ينبع فى أساسه من :

1 — العلاقة بين الإنسان والعالم ، هذه العلاقة التى تتقاطع فى نقطة يتجه إليها عقل الإنسان المتأمل المدرك الواعى من جهة ، وبيان العالم أو تعبيره بحاله ونصبته عن أنه مجموعة أجسام محدثة من جهة ثانية .

ب — العلاقة بين الله والعالم ، لان التوحيد مفهوم تنزيهى تجرىدى للذات الالهية ، ناتج — فى بعض جوانبه — عن أن أحداث العالم يقتضى بالضرورة أن يكون المحدث واحدا ، لا يشاركه فى هذه الصفة غيره ، ولا يمكن أن يتصور فى العقول على شكل من الاشكال ، لانه خالق العالم ... وما دام كذلك فهو النهاية المطلقة للقدرة والحياة والعلم والارادة الخ . فكيف للعقل البشرى أن يدرك هذه النهاية ، أو أن يشبهها فى صفاتها الذاتية بشيء من الاشياء الخاضعة للحواس ؟ .

أما الاصل الثانى الذى هو العدل فيبدو أنه نابع من العلاقة بين الله والإنسان ، لانه لا معنى لان يخلق الله البشر لغير مصلحتهم ومنفعتهم ، اذ فى القول بأنه أوجدهم لمضرتهم وفسادهم شعور بعيب الحياة البشرية وخلوها من المعنى . ومصلحة الإنسان تقتضى أن لا يصدر عن خالقه الشر والظلم ، اذ لا يعقل أن يرمى به فى عالم ملؤه الشقاء والكوارث والمأسى من طرف الاله متفرد فى قدرته ، لا نهاية لعلمه وحكمته .

أما المنزلة بين المنزلتين فمظهر من مظاهر عدل الله المطلق ، أى

ان هذا الاصل تابع بدوره من العلاقة بين الله والانسان . فاذا كانت هذه العلاقة مطبوعة بطابع عدل الله ، وكان من شرط العدل أن تجرى الاحكام على المخلوقين بدقة فائقة وحكمة غير متناهية ، فلا بد أن يعاقب الكافر بما يستحقه ، وأن يجازى المؤمن عن ايمانه ، وأن تكون للمؤمن الفاسق منزلة بين المنزلتين ، وحكم بين حكى الكافر والمؤمن .

ويبقى الاصلان : الرابع والخامس ، اللذان يصدران بدورهما عن بين الله والانسان .

فالوعد والوعيد يمكن أن يعد تجليا لاستطاعة الانسان وارادته ، لان هذا الانسان مكلف ومحجوج ، أى أن الله خلقه للعبادة وشكر النعمة ، وأزاح علقته بارسال الانبياء ، وتمييزه بالعقل عن سائر مخلوقاته ، وما دام كذلك فلا بد أن يكون مسؤولا عن فعله ، ويبدو أنه لا مسؤولية بغير حرية واستطاعة . ولا شك أن الانسان — وهو يتحمل مسؤولية سلوكه وتصرفه — سيعاقب عن فعله القبيح ويجازى عن عمله الصالح ، وهذا ما يقصده المعتزلة بتحقيق وعد الله ووعيده .

وكذلك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر داخل بدوره في اطار العلاقة بين الله والانسان ، هذه العلاقة التى تتضمن حرية الانسان وتكليفه . ومن جملة ما كلف به الانسان فى رأى المعتزلة اقامة الحق وازهاق الباطل ، أى العمل من أجل اقرار المبادئ الدينية التى أمر بها الله عباده ، واقامة المجتمع الاسلامى على أساسها ، والنهى فى نفس الوقت عن كل ما من شأنه أن يضر بهذه المبادئ أو يعمل على تقويضها وافساد المجتمع الذى يقوم عليها .

والحقيقة أن القاضى عبد الجبار قد حاول فى « المحيط بالتكليف » أن يجعل الاصول الخمسة مرتبطة ومتلاحمة ومتكاملة (91) وهو بفعله

(91) انظر : المحيط بالتكليف — القاضى عبد الجبار — ت : عمر السيد عزمى ص : 22 .

ذاك قد عبر عن أن هذه الاصول لا يجب أن تفهم مجزأة أو تفاريق ، بل يجب اعتبارها عناصر فلسفة دينية ذات علاقات وروابط . لكن فهم الاصول الخمسة لا يمكن أن يتم بشكل دقيق الا حين ندخلها ضمن بنية الفكر الاعتزالي ككل ، اى ضمن ما يكمن او يستتر خلف المعتقدات المختلفة التى هى اسس ومبادئ الاعتزال . والمقصود بهذا أن هذه المبادئ أو الاسس ليست سوى مظهر سطحى لبنية فكرية أعمق ، حاولنا أن نحدد عناصرها المستقلة استقلالا ذاتيا ، والمرتبطة بعضها ببعض فى اطار علاقات متبادلة بينها ، فيكون الكل نسقا فلسفيا ودينيا يتميز بالشمول والنظام الداخلى .

الرويس الاجتماعية والاقتصادية لفلسفة المعزلة

1 - صعوبات منهجية :

أشرت في الفصل السابق الى أن بنية الفكر الاعتزالي يجب أن تفسر بعد عملية الفهم — التي كانت عبارة عن تحديد لعناصرها الأساسية وبعض العلاقات بين هذه العناصر — في ضوء المجتمع الذى ظهرت فيه هذه الفلسفة ، وذلك بربطها بالفئة الاجتماعية التي آمنت بالاعتزال مذهباً ، وعقيدة ، وسعت الى نشره والدفاع عنه ازاء تيارات واتجاهات فكرية مخالفة ومعارضة . ومعنى هذا اننا يجب أن ندمج البنية الفكرية للمعزلة في اطار بنية أشمل وأوسع ، هي شبكة العلاقات الاجتماعية والاقتصادية في العصر العباسي الاول .

ولكن التفسير لا بد له من أن يراعى عنصر الزمن بمعناه التطوري ، أى أنه من الواجب اعتبار تشكل البنية وتكونها قبل وصولها الى الحد الاقصى من التلاحم والتناسق .

وسأحاول في هذا الفصل بلورة هذا الادماج بشكل موجز ومختصر ، يفرضه المنهج أولاً ، ثم تفرضه الصعوبات التي تواجه الباحث في التاريخ الاجتماعي والاقتصادي للمجتمع العربي القديم ثانياً . يفرضه المنهج ، لأن التفاصيل التاريخية ستجعل البحث خارجاً عن موضوعه الأساسي ، داخلاً في سراديب اختصاص غريب عنه ، له أهله الذين هم أدري بشعبه ودقائقه . وقد عبر كولدمان عن هذه القضية المنهجية أكثر من مرة وبأشكال مختلفة يقول : « ومع ذلك ، ماذا يمكن قوله عن دراسة الوضع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي لنباله الكساء (1) ، وحياتها الثقافية الوجدانية ،

(1) La noblesse de robe . : نبالة الكساء طبقة اجتماعية تشكلت أساساً خلال القرن السابع عشر بفرنسا ، وحاول (كولدمان) في الكتاب المذكور أسفله أن يفسر في ضوء تشكلها الاجتماعي والاقتصادي الاتجاه المقاتلي لحركة (الجنسنة Jansenisme) ، الذي يعتبر فيه رايه البنية الفكرية المعبر عنها في أعمال باسكال وراسين .

انه لا يمكن أن يتعلق الامر الآن ، فيما يخص هذه النقطة ، ولو من بعيد ،
بتحر جاد ومنظم المصادر ، ومع ذلك فانه تحر يكون خطوة أولى ضرورية ،
إذا أردنا فهم تولد أعمال باسكال وراسين (2) .

ويقول في مكان آخر :

« وينتج بين هذا وذاك ، من جهة أخرى ، أن كل دراسة جادة فاهمة
ومفسرة لبنية أدبية أو اجتماعية ، يجب بالضرورة أن تتموضع في مستويين
مختلفين ، مستوى يتعلق بالوصف الفاهم الدقيق — ما أمكن — لبنية الموضوع
المختار ، ومستوى يتعلق بالوصف الأكثر ايجازا وعمومية للبنية التي تشملها
مباشرة ، والتي لا نستطيع طبعاً أن نفسرها بدورها ، دون أن نغير بذلك
موضوع الدراسة نفسه » (3) .

هذا عن المنهج ، أما الصعوبات التي تواجه دارس التاريخ العربى
في مجاليه الاقتصادى والاجتماعى فأهمها على الإطلاق ، قلة المصادر ، وقد
نبه الى ذلك عدد كبير من الباحثين الذين تصدوا لهذه المشكلة من منظورات
مختلفة .

يقول كلود كاهين :

« ان التاريخ الاقتصادى والاجتماعى لاوروبا يكتب قبل كل شيء
بفضل الوثائق المحفوظة . وفيما يتعلق بالعالم الاسلامى ككل ، — باستثناء
مصر — فاننا لا نملك هذه الوثائق » (4) .

ويقول أيضا :

« قلنا سابقا انه نتقصنا الوثائق ، ويكاد فقدانها أن تكون
تاما فيما يتصل بالحياة الاقتصادية والاجتماعية (5) »

وقد عبر د. عبد الله العروى عن القضية نفسها قائلا :

(2) Le dieu caché P. 112

(3) Le structuralisme génétique P : 34

(4) L'histoire économique et sociale de l'Orient musulman médiéval - Studia Islamica - 3 - 1953 P : 98

(5) تاريخ العرب والشعوب الاسلامية ص : 118 .

« غير ان ادراك الواقع الاسلامى فى الماضى البعيد صعب جدا ، ان لم نقل مستحيلا فى بعض الاحيان » (6) .

واعبارا للتركيز والايجاز اللذين يفرضهما المنهج ، ثم للصعوبات التى اشترت اليها فيما يتعلق بالحياة الاقتصادية والاجتماعية للمرحلة التاريخية التى انجبت فلسفة المعتزلة ، سأتناول بعض القضايا التى تعتبر ضرورية واساسية لمحاولة تفسير البنية الفكرية لهذا الاتجاه فى الثقافة الاسلامية ، دون ان ادخل مغامرة تحديد دقيق لواقع هذا المجتمع ، اذ ان ذلك يشكل عقبة كأداء لدى المتخصصين أنفسهم .

ويبدو من اول وهلة ان الصعوبات الاساسية التى تقف فى وجه من يريد التعرف على هذا المجتمع تكمن فى ان معالمة الاقتصادية لم تكن واضحة بشكل دقيق ، اذ اختلط فيه الاقطاع بغيره من الانظمة الاقتصادية التى تتشابه الى حد ما مع بعض مراحل النظام الرأسمالى . كما ان النظام الاقتصادى نفسه لم يكن يشكل وحده محك الصراع الاساسى داخل هذا المجتمع ، بل وجدت الى جانبه صراعات من نوع آخر ، تقوم على اساس قومى احيانا ، وعلى اساس دينى احيانا اخرى . بل وعلى اساس عقائدى داخل الاسلام نفسه احيانا ثالثة . صحيح ان لهذه الصراعات علاقة قوية بالمصالح الاقتصادية للفئات الاجتماعية ، ولكن ذلك لم يظهر بوضوح كبير فى المجتمع الاسلامى القديم لمعامل اقتصادى كذلك ، وهو ان الطبقات الاجتماعية لم تتبلور داخل هذا المجتمع الى حد يجعل الباحث يعتقد بأن كل اتجاه فكرى كان انعكاسا غير مشروط لواقع اقتصادى .

ولذلك سنقتصر فى هذا الفصل على محاولة التعرف المشوب بالحذر بالنسبة للمجتمع الاسلامى فى ظل الدولة الاموية والعصر العباسى الاول .

2 - ارسقراطية الامويين :

ان العلاقات الاقتصادية فى مجتمع الدولة الاموية قامت على اساس سيطرة الفاتحين العرب ، الذين اعتمدوا على موردين اقتصاديين هامين ، افرضا ارسقراطية عربية تجنح الى الاستبداد السياسى ، المتجانس مع استغلال اقتصادى غير منظم ، هما :

6 « مفهوم الدولة ص : 89 - 90 .

١ - اموال الفئء والغنائم التى جناها العرب الفاتحون من مناطق حديثة العهد بالاسلام . ولم يكن الامويون وحدهم المستفيدين من هذا المورد ، بل شاركهم فيه ، ونازعهم السلطة حوله ، العنصر العربى الذى ينتمى الى البيوتات المتميزة بالنسب الشريف .

ب - الاتجاه الى اقتطاع الاراضى . وهو اتجاه بدأ منذ عهد عمر - بشكل طفيف - ثم تنامى فى عهد عثمان (7) ، واصبح بعد ذلك اتجاها عاما للحكام الامويين . ويوضح د . عبد العزيز الدورى ذلك قائلا : « اننا نلاحظ اقتطاع بعض الاراضى للعرب زمن عمر بن الخطاب ، اذ انه منح اراضى لافراد فى الكوفة ، وجاء عثمان فتوسع فى ذلك واعطى اقتطاعات كثيرة وخاصة فى السواد . كما انه امر معاوية بتحسين المدن الساحلية فى سوريا وباعطاء اقتطاعات لجماعات يسكنون فيها . وتوسع معاوية فى منح الاراضى (...) كما انه استصفى اراضى فى سورية اتخذها لنفسه ومنح بعضها لمؤيديه » (8) .

وقد كان لهذين الموردين الاثر الكبير فى ظهور طبقة ارسقراطية ، شكل خلفاء بنى امية قادتها ومثلها الاساسيين .

ويبدو أن الاتجاه الفكرى العام لهذه الطبقة هو الاصرار على التمايز الجنسى بين العناصر البشرية المكونة للدولة الجديدة ، واعتبار العربى اشرف من غيره ، بل واعتبار أن العرب انفسهم درجات متفاوتة فى الشرف . ومن الجدير بالذكر فى هذا المجال أن ممثلى هذه الارسقراطية من الامويين لم يالوا جهدا فى سبيل الحفاظ على مكتسباتهم الاقتصادية الى حد جعلهم يفضلون ضمان مواردهم من الجزية ، والخراج الذى كان يدفعه غير المسلمين من اصحاب الاراضى الزراعية ، على العمل بروح مؤمنة تخلص لانتشار الاسلام ، فمن ذلك أن « الحجاج فرض الجزية على المسلمين الجدد ، و (اعاد) فرض الخراج على الارض التى كانت خراجية وتحولت الى ارض عشيرة بانتقالها الى العرب » (9) .

وظل الامر على ما هو عليه الى حدود خلافة عمر بن عبد العزيز ،

7) انظر الجاحظ شارل بيلا ص : 37 . وكذا طبقات ابن سلام ج : 2 ص : 616 .

8) مقدمة فى التاريخ الاقتصادى العربى ص : 26 .

9) المصدر نفسه ص : 33 .

الذى يمكن أن تستثنيه من سائر خلفاء بنى أمية وولاتهم الذين فضلوا مداخل بيت المال على تسامح الاسلام ، ومعاملة من اعتنقه — من الذميين بالطريقة التى يعامل بها المسلم العربى .

ومعناه ان هذه الاستقرائية الحاكمة قامت على اساس اقتصادى ، تضاعلت ازاءه روح الاسلام ، التى كانت تقود الفاتحين العرب أيام الخلفاء الراشدين ، وتشتت مجتمع الاخوة لفترة تاريخية طبعتها الفتن والصراعات حول السلطة ، ثم جاءت سيطرة الامويين على الحكم ، فأبرز هذا الوضع اتجاهات سياسية وفكرية جديدة ، تتلاءم مع الوضع الاقتصادى المشار اليه ، سنقتصر على ذكر بعضها بمرزين أهم ما أسفرت عنه من مواقف تعارض الدولة الجديدة أو تخدم مصالحها .

وأول ما يجب توضيحه فى هذا المجال هو الاتجاه الفكرى الذى كان يخدم مصلحة الدولة ويناصرها بشكل سافر أو ضمنى . ان أهم ما يثير انتباهنا فى هذه المرحلة التاريخية من تطور الفكر العربى هو ظهور المرجئة، التى كانت تتخذ من الصراعات القائمة حول السلطة موقفا سلبيا ، مفاده ان الحكم يربأ الى الله فى شأن معاوية وخصومه ، أى انهم لم يكفروا احدا من المسلمين أو يرمونه بالفسق ، بل أخرجوا العمل بمبادئ الاسلام من مفهوم الايمان ، الذى جعلوه تصديقا غير محتاج أو متوفق على التطبيق، وبالتالي فانهم برروا قيام دولة بنى أمية ، وسعوا الى تزكية وجودها . ومن هنا يمكن أن نقول بأن الارضاء كان أوضح اتجاه فكرى يمثل الدولة القائمة ويناصرها بشكل ظاهر .

أما الاتجاه الفكرى الثانى الذى دخل أصحابه فى طاعة بنى أمية فهو اتجاه الجماعة الاسلامية ، التى آثرت سلامة الامة وشجبت الفتن والصراعات حول السلطة ، واعتبرت ان مصلحة المسلمين الاساسية تكمن فى الجنوح نحو الاخذ بالامر الواقع وقبول سلطة الحاكم المسلم ، الى جانب عدم الطعن فى حكم الراشدين ، كل ذلك فى سبيل الحرص على تماسك المجتمع الاسلامى والحيلولة دون انقسام المسلمين على انفسهم .

والحقيقة أن هذا الاتجاه لم يكن يناصر الامويين الا بشكل ضمنى ، وذلك لان المصلحة العليا التى كان يسعى اليها ، جعلته يهادن الحاكم

ويسعى الى مصالحته ، طامحا الى هدف أساسى هو وجود الجماعة واستمرارها ، ثم خضوعها لسلطة الحاكم بشكل منظم (10) .

ومن الملاحظ — فى مجال الاتجاهات الفكرية المناصرة للدولة الاموية — تداخل هذين الاتجاهين اللذين تحدثنا عن بعض معالمهما ، الى حد جعل كثيرا من المؤرخين يعتبرون أن بعض اهل السنة من المرجئة . ويكفينا لتأكيد هذا التداخل اعتبار أبى حنيفة مرجئا ، لقوله بأن الايمان هو « المعرفة بالله والاقرار بالله ، والمعرفة بالرسول والاقرار بما جاء به من عند الله فى الجملة دون التفسير » (11) .

ونحن لا يهمننا مذهب أبى حنيفة وتفاصيله بقدر ما يهمننا ارتباط بعض معتقداته بفكر الارجاء ، مما يدل على أن السنة والمرجئة معا كانا حزبين سياسيين واتجاهين فكريين يناصران بنى أمية ويزكيان سلطنتهم ويدعمان حكمهم . فما الذى يمثله هذان الاتجاهات من الناحية الاجتماعية والاقتصادية ؟

ان الباحث لا يستطيع ان ينكر بأن جماعة كبيرة من المرجئة والسنة كانت تمثل شريحة اجتماعية مستفيدة من الوضع الاقتصادى الجديد ، أى انها كانت ذات مصالح مرتبطة ارتباطا مباشرا بقيام دولة بنى أمية واستمرارها فى الحكم . ولكن هذه الجماعة لم تكن وحدها تتزعم أو تشكل السنة والارجاء بل كانت جماعات أخرى — هى التى تكون الاغلبية داخل المجتمع الاسلامى — تؤثر الخضوع لاولى الامر ، فتعتبر — تبعا لهذا — كل معارضة للحكم فتنة واضطرابا ، يهددان الاسلام ويعملان على تقويض دولته من الداخل . وقد كانت هذه الجماعات — وخاصة بعد مقتل على بن أبى طالب واستتباب امر معاوية — أهم عنصر اجتماعى من عناصر الامة الاسلامية ، يجنح الى الاعتراف بسلطة الحاكم ، واثار سلم اجتماعية تخول للفرد أن يمارس نشاطه اليومى وجهده الاقتصادى العادى فى طمأنينة واستقرار ، أى ان هذه الجماعة كانت تتشكل من هؤلاء الذين كانوا أصحاب نشاطات تجارية أو فلاحية أو مهنية طفيفة ، يسعون بواسطتها الى ضمان حياتهم واستقرارهم . وقد كانوا يكوّنون

10) انظر : L'Islam et sa Civilisation P : 101 André Miquel

11) انظر : ضحى الاسلام ج : ص : 320 — 321 .

الإغلبية الكبرى داخل مجتمعهم ، الى حد جعل بعض الباحثين يعتبرون ان تاريخ الاسلام يعتبر تاريخ سنة وجماعة . وقد أكد على ذلك د. حسن ابراهيم حسن قائلا : « فاما الجماعة فهم الجبهة الكبرى من أهل الاسلام ، وهم الذين رضوا خلافة الشيخين ابي بكر وعمر ، وعثمان من بعدهما . ولما استقر الامر لبنى امية دخلوا في طاعتهم . ومن تاريخ هذه الجماعة الكبيرة يتألف تاريخ الدولة الاسلامية على الحقيقة ، فلما من عداها فاحزاب ثائرة او طوائف خارجة ، لم تجتمع على واحدة منها كلمة المسلمين ، ولا كانت لها دولة جامعة ، وان ملك بعضها ملكا واسعا في حقب من التاريخ » (12) .

3 - المدينة العربية ونشأة البرجوازية :

ولقد وجدت الى جانب هاتين الفرقتين اللتين كانتا تمثلان الاتجاه الرسمي للدولة ، فرق دينية وسياسية أخرى ، اختلفت طريقة معارضتها للامويين ، ولكنها اتفقت على اعتبار حكمهم حكما جائرا أخذ قهرا واغتصابا ، وهو لذلك مخالف أشد المخالفة لما جاء به الاسلام ، ولما سار عليه النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء من بعده (13) ، وبالتالي فان مناهضته واجب اسلامي سعت كل فرقة الى تحمله في اشكال مختلفة .

ولا يهمنا في هذا المجال أن نعرض كل فرقة من هذه الفرع على حدة ، فنأتى على ذكر أسس عقيدتها ، ثم نحدد أطوارها الاجتماعي والاقتصادي ، اذ هذه قضية خارجة عن دائرة اهتمام هذا البحث ، وفوق طاقة المنهج الذي سبق التقيده به ، وما يحتمله من استطرادات يجب أن تخدم صلب الدراسة والفرض الأساسي منها .

اذلك فان أهم ما يشغلنا في هذا الفصل هو فرقة المعتزلة ، وكيف يمكن تفسير فكر اصحابها تفسيرا اجتماعيا واقتصاديا ، أي الإجابة عن سؤال أساسي يراود كل بحث يؤمن بأن الاتجاهات الفكرية تتكون وتنمو ضمن شروط اجتماعية واقتصادية معينة ، وتكون في مجملها السعى نحو

(12) تاريخ الاسلام : ج : 2 : ص : 1

(13) يلاحظ في هذا المجال اختلاف الفرق الاسلامية في الاقرار بشرعية بعض الخلفاء الراشدين ، فغلاة الشيعة مثلا يرون ان خلافة ابي بكر قد اغتصبت من على ، والخوارج كثروا هذا الاخير بعد التحكيم ، في حين ان المعتزلة لم لم يطعنوا في واحد من الاربعة .

توازن عقائدى ، منسجم ومتكامل مع التوازن الاجتماعى والسياسى والاقتصادى ، الذى تسير نحو تحقيقه كل قومية أو أمة .

والسؤال — حسب ما يقتضيه اهتمامنا السالف الذكر — هو : أى الفئات الاجتماعية تلك التى آمنت بالاعتزال مذهباً وفلسفة خلال المرحلة التاريخية التى أنجبت الجاحظ وأضرابه من معاصريه ؟ ولعل الإجابة عن هذا السؤال تقتضى منا التذكير ببعض العناصر الاقتصادية التى ستفيدنا فى محاولة التعرف على هذه الفئة ، وأهمها على الإطلاق : نشأة المدينة العربية وتطورها ، ونمو التجارة الداخلية والخارجية ، وكذا نشأة طبقة التجار واتساع شريحتها الاجتماعية داخل هذه المدينة .

وفى ما يخص العامل الاول ، نلاحظ أن أهم ما جعل حركة بناء المدن واتساعها نشيطة وسريعة فى العصر الاموى ، وهو أن جل المراكز العسكرية التى اتخذت معاقل لجيوش الفتوحات الاسلامية تحولت الى مدن ، يعيش داخلها مجتمع مستقر نسبياً ، اعتمد فى البداية على عطاءات الدولة ، لكنه سرعان ما بحث — وخاصة بعد توقف هذه الفتوحات — على موارد مالية مستقلة ومتنامية ، تعتبر الفلاحة — حول المدينة وفى القرى المجاورة لها — والتجارة أبرز مصدر لها ؟

يقول د . عبد العزيز الدورى : « فالقبائل فى دور الهجرة كالبصرة والكوفة ابتعدت عن حياة البادية لتكون مجتمعات مستقرة . ولم تعد دور الهجرة هذه مجرد مراكز عسكرية ، بل تحولت الى مجتمعات حضرية نشطة بمختلف الفعاليات المدنية ... » (14) .

وباتخاذنا البصرة نموذجاً لهذا التحول من معسكر ترابط به جيوش الفتوحات بشكل مؤقت الى مدينة يستقر بها مجتمع بدأت معالمه الحضرية تتشكل وتنمو ، نلاحظ أن فترة التحول تتحدد مع مطلع النصف الثانى من القرن الاول الهجرى ، أى بعد أن خمدت نار الفتنة بين على ومعاوية واستقر الامر نهائياً للامويين . وقد أشار شارل بيللا الى فترة التحول هذه بدقة ،

14؛ مقدمة فى التاريخ الاقتصادى العربى ص : 37 .

اذ جعلها بين سنة 45 هـ و 53 هـ ، أى زمن ولاية زياد ، وهى فترة مقارنة لما اشرت اليه (15) .

الحقيقة ان البصرة والكوفة كانتا معا قبل هذه الفترة مقرر بعض التجمعات البشرية والدينية غير الاسلامية ، لكنهما لم يتميزا بنشاط اقتصادى أو سياسى مهم الا بعد فترة التأسيس والنمو ، حين أصبح سكان البصرة اكثر من مائتى ألف ، وسكان الكوفة أكثر من مائة ألف (16) .

وبإضافة واسط اليهما نستطيع ان نقول ان المدن الثلاث كانت أهم مشروع عمرانى فى هذه المرحلة من تاريخ الدولة الاسلامية ، وكذا أبرز منطقة للتجارة بين قلب العالم الاسلامى وأطرافه .

أما العامل الثانى ، واقتصد به نمو التجارة وازدهارها ، فانه يرتبط ارتباطا جدليا بالعامل الاول ، اذ من غير المعقول البتة أن تزدهر التجارة دون مركز حضرى يزاوئ فيه التجار نشاطهم ، ويمارسون داخله حياة اقتصادية مستقرة .

ولعنا نلاحظ منذ البدء أن الطابع الاساسى للتجارة التى غلبت على هذه المدن هو نمو الحاجة الى الاستهلاك ، كما استخلص ذلك ، موريس لومبار (17) ، اذ افترق مجتمع المدينة العربية فى بدايته الى الانتاج الصناعى، وظل باستمرار يشعر بالحاجة اليه ، فلجأ الى الاستيراد أكثر من اعتماده على الاكتفاء الذاتى ، وخاصة حين بدأ هذا المجتمع ينحو نحو استهلاك السلع الكمالية ، تبعا لحياة البذخ التى عرفها فى مرحلة تالية . ولذلك فانه يمكننا أن نتعرف على سبب الازدهار الاقتصادى الذى عاشته البصرة أكثر من غيرها ، حيث أنها « كانت تحتكر جزءا كبيرا من حركة البيع والشراء بين جزيرة العرب والعراق وفارس » (18) ، كما أنها كانت تمثل خزانة للسلع الواردة عبر البحر ، والتى تصرف أو تستهلك فى الداخل ، وخاصة بعد نشأة بغداد . ومعنى هذا أن تجارة « العبور » هى النوع الاساسى الذى عرفه مجتمع هذه المدن .

(15) الجاحظ — شارل بيلا ص : 34 .

(16) انظر : L'Islam dans sa première grandeur : Maurice Lombard p : 142 .

(17) L'Islam dans sa première grandeur P : 179 .

(18) الجاحظ : شارل بيلا ص : 48 .

صحيح أن هذه المنطقة من العالم الاسلامى عرفت بعض التجمعات الحرفية ، وصحيح أيضا أن مدنها اعتمدت على الانتاج الفلاحى للقوى المجاورة لها ، ولكن الحاجات اليومية للسكان تزايدت باستمرار بعد تحولهم الى الاستقرار الحضرى ، وبعد نشأة طبقة ارسقراطية تسعى الى الاسراف فى اللذة والتنعم ، على غرار ما تعرفه طبقة الحكام ورجال البلاط . ولذلك فان الاعتماد على السلع المستوردة كان يفوق الانتاج المحلى باستمرار وفى تصاعد . ويمكن اعتبار كتاب « التبصر بالتجارة » للجاحظ ابرز دليل على الطابع الاستيرادى المشار اليه ، وكذا على الاسراف فى استهلاك السلع الكمالية . وقد عقد صاحبه فصلا خاصا بالبلدان التى كان يجلب منها التجار « طرائف السلع والامتعة والجوارى والاحجار » ، فذكر من بينها الهند والصين والروم (19) . كما تحدث عن بعض المتوجات الرفيعة التى كان تجار المسلمين يتهافون على طلبها ، فمن ذلك الجواهر النفيسة والعطر والطيب والثياب الفاخرة ... بل ان الجاحظ تحدث فى بعض فقرات الكتاب عن أنواع الفراء ، ويم يتميز الجيد منها عن الرديء ، وأنواع الحيوانات التى تؤخذ منها (20) .

ومعناه أن التجارة العربية على عهد أبى عثمان كانت قد اتخذت صبغتها الواضحة التى اشرنا اليها قبل قليل ، وهى غلبة الاستيراد على الانتاج المحلى ، والعناية الفائقة بالسلع الكمالية قصد ارضاء متطلبات سوق البذخ والثراء .

أما طبقة التجار فقد نشأت فى العالم الاسلامى بفعل الحاجة المستمرة الى الاستهلاك ، وكذلك ارتبطت ارتباطا وثيقا بحركة التجارة الخارجية . صحيح أن العرب عرفوا التجارة فى مرحلة مبكرة ، ولكنها كانت متميزة بطابعها الداخلى ، واقتصارها على الاسواق المجاورة للجزيرة العربية ، أما وقد تأسست مدن جديدة أبان الفتوحات الاسلامية وبعدها ، وتضاعف نمو المجتمع ، فان الاسواق الداخلية أو المجاورة لم تعد تسد حاجات الافراد اليومية ، أو ترضى متطلبات كمالية يسعون سعيا حثيثا الى التزود

(19) انظر : التبصر بالتجارة ص : 26 .

(20) المصدر نفسه ص : 20 .

بها . فاصبحت التجارة مهنة عدد كبير من العرب والمسلمين الذين تميزوا بالعمل الدؤوب والتحرك المستمر ، مع روح مغامرة تقودهم الى ابعاد المناطق في سبيل الحصول على الربح المضاعف والسلعة النادرة المطلوبة (21) .

ومن الملاحظ أن المهتمين بالتاريخ الاسلامي القديم يكادون يجمعون على أن المرحلة الزمنية التي اتسمت بنمو هذه الطبقة هي بداية القرن الثاني للهجرة ، وأن المرحلة التي اتسعت فيها شريحتها الاجتماعية ، واكتسبت فيها أهمية خاصة على مستوى التميز الاجتماعي ، ومستوى السياسة هي القرن الثالث .

ومعنى هذا أن مرحلة نشأة وتطور المدينة ، وكذا مرحلة ازدهار التجارة الخارجية ، اللتين اسلفنا عنهما القول يوازيان فترة نمو طبقة التجار وتكاثر أفرادها داخل المجتمع موازاة تصاعدية تامة . لذلك فالعوامل الثلاثة مرتبطة فيما بينها ارتباطا طبيعيا وجدليا ، يساعدنا في فهم التطور التاريخي العام للدولة الاسلامية أيام الامويين وبعدهم .

ونستخلص أن المجتمع الاسلامي على عهد الامويين غلب عليه طابعان اقتصاديان اثنان :

1 — اريستقراطية عربية اعتمدت في بداية تكونها على اموال الفئء والغنائم ، ثم أخذت تتجه شيئا فشيئا الى اقتطاع الاراضي .

2 — طبقة برجوازية اعتمدت على رأس مال تجاري ، تنامي لدى أفرادها بنمو المدن وازدهار حركة التجارة الداخلية والعبورية .

5 — انطباع حول بعض فئات المجتمع العباسي :

والحقيقة ان هذا الوضع الاقتصادي هو نفسه الذي ظل غالبا على البادية والمدينة العربيتين باستمرار ، من عهد الامويين الى عهود متأخرة من العصر العباسي ، فالبادية بقيت على حالها كما كانت من قبل ، والمدينة

(21) انظر : L'Islam dans sa première grandeur p : 166

شهدت نموا متصاعدا مع مجيء العباسيين ، اذ ظلت الحركة العمرانية مزدهرة كالعهد السابق تماما ، فأنشئت بغداد أيام أبي جعفر المنصور ، ثم سامرا أيام المعتصم ، واتسعت مدن أخرى قديمة اتساعا جغرافيا وبشريا واقتصاديا ، وكلها أمور جعلت طبقة التجار تتكاثر وتتركز داخل المدن ، فتطور مفهوم الطبقة في المجتمع الاسلامي القديم بشكل نسبي ، وأصبح التحول الى مجتمع شبه رأسمالي يتضح باستمرار .

ومن المفيد في هذا المجال أن نذكر بدراسة مكسيم رودنسون للبنى الاقتصادية في المجتمع الاسلامي القديم ، اذ أنه ركز في دراسته على طابعتين اثنتين سادا علاقات الانتاج في هذا المجتمع خلال العصر الوسيط ، أولهما شبيه بالاقطاع وقد غلب على البادية ، والثاني بوادر رأسمالية أسماها رودنسون « رأسمالية » . وقد استند في تمييز المجتمع العربي بهذين الطابعتين الى أن البادية عرفت ملكية الدولة وملكية الاثرياء ، المبنيتين على الاستغلال المنظم ، ثم ملكية الفلاحين الصغار الذين كانوا يخضعون بدورهم لهذا الاستغلال ، وهي أمور أن لم تكن اقطاعا ، فإنها تشبهه من بعض الجوانب . واستند في تحليله لاقتصاد المدينة الى وجود تجارة من نوعين اثنتين : تجارة « عبور » ، وتجارة انتاج داخلي متركز ، والى وجود رأسمال نقدي ، وكلها بوادر رأسمالية ناشئة ومتطورة .

ونستخلص أن الاقتصاد الاسلامي في العصر الوسيط ، وخاصة على عهد العباسيين ، اتخذ مسارين اثنتين متكاملتين ومتناقضتين في آن واحد : ما يشبه الاقطاع وهو الذي عرفته البادية ، وما يقترب من الرأسمالية وهو الذي عرفته المدينة .

ولذلك فإن الفئات الاجتماعية المرتبطة بهذين النظامين لم تكن طبقات متميزة وواضحة المعالم ، بل كانت مجرد فئات نستطيع التعرف عليها دون أن نرسم حدودها بدقة ووضوح . فمن المعقول إذن أن يكون مجال اهتمامنا — وهو التعرف على الفئة الاجتماعية التي آثرت الاعتزال — محفوظا بعدة مشاكل ، أهمها أن هذا التعرف يعتبر مجرد مقارنة خجولة تنقصها الوثائق بشكل كبير ، ويطبعمها التعميم الذي يبدو في بعض ما يتوصل اليه من نتائج غير علمي الى حد يرضى طموح هذا البحث ، ومع

كل ذلك فانه لا بد من الاجابة عن السؤال الذى طرح منذ بداية هذا الفصل وهو : الى اى الفئات الاجتماعية ينتمى معتزلة المرحلة الممتدة بين ظهورهم على عهد الامويين ووصولهم الى الحكم فى عصر المامون ؟ ويبدو أن فهم الاتجاه الفكرى الرسمى لدولة العباسيين أمر حتمى ، لانه سيساعدنا على فهم معارضة المعتزلة لهم ، او تعبيرها عن نفس ما آمنوا به من عقائد وأفكار تمثل مصلحتهم الاقتصادية وفكرهم السياسى .

ان مقولة حسن ابراهيم حسن التى استشهدنا بها قبل قليل ، والتى مفادها ان تاريخ الدولة الاسلامية هو تاريخ السنة والجماعة ، تجعلنا ملمين بالمسار الفكرى لدولة بنى أمية ، ومستشرقين أيضا اتجاه العباسيين السياسى والدينى ، اذ ان استناد الدولة الاسلامية الى السنة والجماعة ظل هو نفسه لفترة طويلة ، وخاصة بعد أن تمكن العباسيون من القضاء النهائى على خصومهم .

صحيح ان الدعوة العباسية قامت على أسس عقيدية شيعية ، واستغلت بهذا المنحى الفكرى ميل الكثيرين ممن ناصروها الى (ارجاع الحق لاهله) وهم آل على ، وقد كان هؤلاء المناصرون — عربا وموالى — مدفوعين بمصالح اقتصادية متقاربة الاهداف ، نستطيع أن نجعلها فى أن أغلبهم كانوا قد عانوا اضطهادا اجتماعيا مشوبا فى أكثر الاحوال باستغلال اقتصادى مجحف ومستمر ، مما أدى الى شعور بالحق والظلم ضد أرستقراطية الامويين التى كان أغلب أفرادها من العرب ، ولذلك فاننا نلاحظ انضمام أغلب الموالى الى دعوة العباسيين ومحاربتهم من أجل انتصارها .

وقد اتخذت هذه الدعوة ، على المستوى العقائدى ، طابع التحزب لابناء على والمناداة بحقهم فى الخلافة ، لكنه طابع سرعان ما تغير بسيطرتهم على الحكم ، وتأسيس دولتهم التى تبنت اتجاها فكريا مخالفا للتشيع . وقد تم ذلك بمجرد أن تولى المنصور الخلافة ، فسمى الى تشجيع السنة ، وبلورة التشريع الاسلامى فى اطارها ، بما من شأنه أن يخدم مصلحة الدولة .

فبعد فترة من التردد وعدم الاخذ بمذهب عقائدى واضح ، نلاحظ ان

أبا جعفر المنصور مال الى التعامل مع علماء السنة وأئمتها ، واسترشدتهم في وضع المبادئ العامة لتشريع الدولة القائمة . اذ بعد معاداته للعلويين ومحاولته القضاء عليهم ، أيام فتنة محمد النفس الزكية وأخيه ابراهيم (22) ، وتعامله مع عمرو بن عبيد (23) — وهو من أئمة المعتزلة — واستقدامه لابى حنيفة من الكوفة متهما اياه بمناصرة العلويين ، ودس السم له (24) ، يأمر المنصور مالك بن أنس بتأليف كتب في مذهبه كي تطبق قائلا له : « يا أبا عبد الله ضع هذا العلم ودونه ، ودون منه كتباً ، وتجنب شذائد عبد الله بن عمر ورخص عبد الله بن عباس ، وشواذ ابن مسعود ، واتصد الى أواسط الامور ، وما اجتمع عليه الائمة والصحابة رضى الله عنهم ، لفحمل الناس ان شاء الله على علمك وكتبك ، ونبتها في الامصار ، ونعهد اليهم أن لا يخالفوها ، ولا يقضوا بسواها » (25) .

ولذلك فاننا نستطيع ان نقول بأن التاريخ الرسمي لاثخاذ العباسيين اتجاها فكريا وتشريعيا يمثل مسارهم العقائدى هو وضع مالك (للموطأ) ، فتحول خلفاؤهم عن الشيعة الى السنة ، وهو اتجاه بدأه أبو جعفر المنصور ، وسار على هديه العباسيون بعده الى حدود نشوب الفتنة وخلع الامين .

ولعل أوضح مثال على ايثارهم للسنة والجماعة مذهبا تشريعيا رسميا للدولة ، هو أمر الرشيد أبا يوسف بوضع كتابه عن الخراج ، لان الكتاب يعبر عن حاجة تنظيمية ملحة ، فيما يخص جباية الضرائب وفق مبادئ تستمد قيمتها وفعاليتها من موافقتها للشريعة الاسلامية . وواضح أن أبا يوسف يمثل أحد رجالات السنة الذين مالوا الى ضبط أسس تشريع على تطبيقى ، اذ كان تناضى القضاء على عهد الرشيد ، فاحتاج — بحكم منصبه — الى الابتعاد ما أمكن عن التفكير النظرى ، واعتبر التشريع مسألة تطبيقية تخدم حاجيات المسلم اليومية والمستمرة ، ولعله كان مستغنيا عن الناحية الاصولية لتلمته لابی حنيفة ، واعتباره أن أسس المذهب لا تحتاج الى كبير عناية بعد استاذة . ويمكننا أن نستخلص من خلال هذا الكتاب أو ما أشبهه أن أخذ العباسيين باتجاه السنة لم يعد مقتصرا

(22) تاريخ الاسلام د. حسن ابراهيم حسن ج : 2 ص : 163 .

(23) امانى الارتضى ج : 1 ص : 173 .

(24) تاريخ الاسلام — حسن ابراهيم حسن ج : 2 ص : 163 .

(25) الامامة والسياسة لابن قتيبة ج : 2 ص : 150 .

على المسائل الشرعية العامة ، بل تفلغل في مختلف قطاعات الدولة ، فجنح الخلفاء بمساعدة علماء الفقه الى وضع أسس شرعية للحياة الاقتصادية ، التى نلاحظ أن أهم ما كان يشغل الخليفة منها هو طريقة جباية الضرائب ومقاديرها وأنواعها ؟ وليس هذا فحسب ، أن كتاب أبى يوسف يعبر عن حاجة الدولة الى ترسيخ أسس اقتصاد يضمن إيراد بيت المال بشكل دقيق ومنظم ، ويتجانس تجانسا تاما مع الاعتبارات الدينية والنظرات العقيدية .

ولقد كانت المدينة تشارك بشكل أو بآخر في استغلال الاراضى الفلاحية بالقرى البعيدة والقريبة ، أى أن أكثر ملاك الارض لم يكونوا من أهل البادية ، بل انهم كانوا من رجال البلاط والجيش أو من أهل الثراء الذين اتسعت ممتلكاتهم فشملت المدينة والبادية ، لذلك فإن استغلال أهل الحاضرة للاراضى الفلاحية وللانتاج الحيوانى كان واضحا في هذه المرحلة من تاريخ الدولة الاسلامية . لكن المدينة لم تعتمد في مواردها الاقتصادية على هذا الاستغلال فقط ، بل اشتغل أهلها بالتجارة التى كانت عائداتها مرضية الى حد بعيد ، فتجمعت الثروة النقدية لدى بعض منهم ، وجنح هذا البعض الى الملكية العقارية ، لذلك فإن الطبقة البورجوازية أخذت تتشكل وتتضح معالمها داخل المجتمع العباسى .

ولكن هذه الطبقة لم تكن مؤلفة من الاثرياء فقط ، بل كان من بين أفرادها تجار متوسطو الحال وأصحاب رؤوس أموال طفيفة ، تجعلهم في مأمن من غوائل الزمن ، ملكياتهم عادية ومحدودة ، لم تكن تتجاوز في أحسن الاحوال ما يوفر لهم حياة مستقرة وميسورة .

وقد ارتبط الاعتزال في نشأته وتطوره بهذه الفئة التى يمكن أن نطلق عليها لقب الطبقة المتوسطة ، وهى التى لم يكن أصحابها من أثرياء التجار أو الملاكين ، كما لم يكونوا من أصحاب الصنائع أو العمل اليومى الشاق . ولأثبت انتساب الاعتزال لهذه الفئة من فئات المجتمع الاسلامى لا بد من الاستناد الى بعض المعطيات التاريخية التى يمكن أن تساعدنا في ذلك ، وأبرزها :

١ — نشوء الاعتزال في البصرة ثم ازدهاره بها أولا وفى بغداد ثانيا .

وقد سبق القول ان البصرة كانت أهم مدينة تجارية بعد مرحلة الاستقرار التي حددها ابتداء من النصف الثاني من القرن الهجري الاول ، فلا بد اذن ان ترتبط حركة الاعتزال بطبقة التجار ، وتوازيها بشكل مستمر ، ثم ان هذه الحركة وجدت في بغداد — التي لا تحتاج الى التأكيد على ان أبرز ما تميزت به في العصر العباسي هو أسواقها ونشاطها التجاري الدؤوب — صدى واسعا ، ومعناه أن الاعتزال ازدهر مع تكاثر افراد فئة التجار واتساع حركة التجارة .

ب — الوضع الاقتصادي لبعض رجالات المعتزلة . واذا راجعنا حياة أبرز علماء المعتزلة ومفكرهم ، وجدنا في وضعهم الاقتصادي ما يدعم قولنا السابق بأنهم كانوا ينتمون الى الطبقة المتوسطة ، المطمئنة الى حياة ليست هي حياة الترف والثراء ، ولا هي حياة الفقر وشظف العيش .

صحيح أن الباحث لا يجد في هذا المجال وثائق دقيقة ، تصور لنا حياة كل واحد من هؤلاء بشكل مضبوط ، فتقفنا على موارده الاقتصادية وحدود ملكيته ونوع النشاط المالي الذي كانت تمارسه أسرته ، أو كان يمارسه هو في بعض اطوار حياته . ولكننا نستطيع استغلال ما ورد في بعض الكتب من اشارات الى الذاحية المالية من حياة علماء المعتزلة وشيوخهم ، لتصور انتماهم الطبقي ، ولو تصورا عاما نستند اليه في زعمنا بأنهم من شريحة اجتماعية متوسطة الحال .

ونبدأ ذلك بواصل بن عطاء ، الذي تزعم بعض الروايات أن لقبه (الغزال) أطلق عليه لكثرة تردده على سوق الغزالين ، وأن سبب تردده الى هذه السوق يرجع الى رغبته في التعرف على المتعففات من النساء ، ليصرف اليهن صدقته (26) ... ومعناه أن هذا الرائد من رواد الاعتزال كان يجد فيما هيأته له ظروفه من رزق ، ووفرة يتصدق بها ، أي أنه لم يكن فقيرا ، كما أنه لم يكن من أصحاب الثراء العريض والا فلا معنى لان يتصدق على المتعففات من النساء ، المترددات على سوق الغزالين ، سوى أن تكون صدقته طفيفة وبسيطة .

(26) أمالي المرتضى ج : 1 ص : 163 .

ثم ان المصادر تحدثنا عن ان جد أبى عمرو بن عبيد كان مكاريا ، له « دكان معروف يقال له دكان باب (27) ... » وان أباه كان شرطيا ، فى حين كان عمرو متزهدا ، والحقيقة أن فرصا كثيرة عرضت له لاكتساب الثروة ، وخاصة من قبل المنصور ، ولكنه رفضها (28) . ومن هذا يتضح لنا أنه نشأ فى أسرة قريبة الى الفقر منه الى الغنى .

كذلك تعكس بعض الروايات عن أبى الهذيل العلاف نفس هذا الذى تبيناه بشأن وضع واصل وعمرو الاقتصادى ، اذ تحدث عنه الجاحظ فى كتابه البخلاء قائلا : « ومع هذا البخل فكان أبو الهذيل يقول : انى رجل منخرق الكفين لا اليق شيئا ويدى هذه صناع فى الكسب ، ولكنها فى الانفاق خرقاء ، كم تظن من مائة ألف درهم تسمتها على الاخوان فى مجلس » (29) وسواء صح ما قاله الجاحظ عن أبى الهذيل ، أو صح ما قاله هو عن نفسه ، فاننا نستطيع تصور مستوى الحياة التى كانت توفرها له ظروفه ، اذ كان صاحب ثروة غير هينة ، يبخل بها ، أو يتكرم على اخوانه ببعضها ، أى أنه كان متوسط الحال ، فى مأمن من الفقر والاحتياج ، ولكنه ليس صاحب ثروة عريضة .

اما ابن أبى دؤاد فقد « اتجر أبوه الى الشام وأخرجه معه وهو حدث (30) ، أى أنه نشأ فى أسرة تشتغل بالتجارة ، وفى هذا ما يكفى لتصوير وضعه الاقتصادى وانتباهه الطبقي . صحيح أنه استطاع بلوغ مكانة سياسية هامة فى بلاط المامون ، وصار قاضى القضاة فى عهد المعتصم ، وحقق لنفسه أسباب ثروة جعلته يشتهر بكرم لا حدود له ، ولكن هذه الامور كلها جاءت بعد انتمائه للاعتزال ، وفى مرحلة تطورت فيها الفئة الاجتماعية المؤمنة بهذه الفلسفة تطورا جديدا ، وهو مشاركتها فى الحكم ومناصب الدولة ، ولذلك يجب دراسة هذه المسألة فى اطار آخر ، هو اطار المعتزلة باعتبارها طبقة حاكمة . وهى مسألة تخدم الراى السابق وتتكامل معه ، لانها تقفنا على نوع التطور الذى عرفته هذه الفئة ايام خلافة المامون ،

(27) المصدر نفسه ص : 169 .

(28) المصدر نفسه ص : 169 .

(29) البخلاء ص : 135 - 136 .

(30) ضحى الاسلام ج : 3 ص : 155 .

اذ انها فى هذه المرحلة التاريخية أصبحت تجنح الى اكتساب الثروة والسيطرة على مراكز السلطة داخل البلاط العباسى ، وهو تطور يتجانس مع ازدهار حركة الاعتزال واتساع شريحتها الاجتماعية ، وخاصة فى البصرة وبغداد . ولعل هذه القضية هى ما دفع بعض المؤرخين لاعتبار المعتزلة « بورجوازية سيطرت على الحكم فى عهد المامون » (31) .

ولكن الملاحظ ان رجال هذا الاتجاه الفكرى لم يكونوا من برجوازية المدينة فى بداية حركتهم ، اذا كان المقصود بالبرجوازية ، الملكية العقارية ورأس المال النقدى الواسعين ، بل كانوا طبقة متوسطة محدودة المداخل وتقليتها ، تطورت بتطور المدينة العربية على المستوى الفكرى والسياسى والاقتصادى ، فأصبحت فيها يخص المجالين الاخيرين ذات نفوذ كبير أيام المامون والمعتصم والواثق .

(31) سوسيولوجيا الفكر الاسلامى : د. محمود اسماعيل ج : 1 ص : 84 .

القسم الثاني

سيمياء الجاحظ

1 - نشأة البحث السيميائي الحديث :

ان الباحثين الأوروبيين المحدثين يرجعون أصول الفكر السيميائي المعاصر الى اجتهاد عاليمين اثنين عاشا في مرحلة زمنية متقاربة ، لكن بحث كل منهما استقل عن الآخر استقلالاً تاماً وانفصل عنه جملة وتفصيلاً . أولهما الأمريكي بيرس Peirce ، وثانيهما السويسري دوسوسير De Saussure .

كان شارل ساندروز بيرس Ch. S. Peirce رجل منطق وفلسفة ، فاهتم بالاشارة اهتماماً تأملياً ونظرياً ، أقرب الى الفلسفة منه الى العلم بمفهومه التجريبي . . . واعتقد تبعاً لهذا أن النشاط الانساني نشاط سيميائي في مختلف مناحيه وأوجهه ، وأن كل مظهر من مظاهر العالم حول الانسان وخارج ذاته مظهر اشاري . يقول وهو بصدد تحديد المجال السيميائي : العلم الذي يعتقد ويؤمن بوجوده ، « ويروم بحث علاقاته المجملية » ، « انه لم يكن باستطاعتي يوماً ما دراسة أى شىء — رياضيات كان أو أخلاقاً أو ميتافيزيقاً ، أو جاذبية ، أو ديناميكا حرارية ، أو بصريات ، أو كيمياء ، أو تشريحاً مقارناً ، أو فلماً ، أو علم نفس ، أو علم صوت ، أو اقتصاداً ، أو تاريخ علوم ، أوويستا — Whiste (ضرب من لعب الورق) ، أو رجالاً ونساء ، أو خمرًا ، أو علم مقاييس ، دون أن تكون هذه الدراسة سيميائية » (1) .

لقد عبر بيرس عن طموح بعيد التحقق ، صعب المنال ، ما دامت اتهامات الرجل متعددة لا رابط بينها ، لكنه حاول من وجهة نظر منطقية ان يكشف عن العلاقات الاشارية التي توحد بين موضوعات هذه الاهتمامات

المختلفة ، وأسْمى محاولته تلك جبرا كليا للعلاقات . وتسم الإشارة في حُسن هذا الجبر الى ثلاثة مستويات : الأيقون Icône والعلامة Indice ، والرمز . وعرف كل واحدة منها قائلا : « اننى أعرف الأيقون بأنه بمثابة إشارة محددة بموضوعها الدينامي بمقتضى طبيعتها الداخلية . وأعرف العلامة بأنها بمثابة إشارة محددة بموضوعها الدينامي بمقتضى العلالة الواقعية التى تربطها به . وأعرف الرمز بأنه بمثابة إشارة محددة بموضوعها الدينامي ، فقط بحسب المعنى الذى ستؤول اليه (2) » .

ولهذه المستويات الإشارية الثلاثة علاقة بالتجربة الإنسانية التى تتدرج هى الأخرى حسب ثلاثة مستويات :

— مستوى أول ، ويرتبط بالوقائع المحسوسة .

— مستوى ثان ، ويرتبط بخبرة الإنسان .

— ومستوى ثالث ، وهو ذو علاقة بالإشارات (3) .

ومعنى هذا أن الإشارة تجريد يتوصل اليه الإنسان بعد الاحساس بالوقائع أولا ثم بعد خبرته حول هذا الواقع ذاتيا .

لكن بحث بيرس ظل فى أغلبه اهتماما فلسفيا أكثر منه محاولة علمية دقيقة لفهم الإشارات ودراستها ، باعتبارها ذات أنظمة وانساق مضبوطة ، يجب البحث عنها وتحديددها بشكل موضوعي ، فى عالم الإنسان أو فى الوجود الطبيعى من حوله .

وفلسفته الإشارية تبدو لا نهائية الى حد كبير ، أى أنه حين يقول مثا : « إن الكلمة أو الإشارة التى يستعملها الإنسان هى الإنسان نفسه » . أو « إن فكر الإنسان وانفعاله إشارة » (4) ... فإنه لا يحدد حيزا معينا للإشارة ، ولا يجيب عما يمكن أن نعتبره — فى عالمنا — إشارة ، ومالا يمكن اعتباره كذلك .

يجب اذن ، كى لا تظل هذه الفلسفة الإشارية متنامية الى مالا نهاية

(2) المصدر نفسه ص : 115 .

(3) المصدر السابق ص : 114 — 115 .

(4) Problèmes de linguistique générale - II - Emile Benveniste p : 45

ان نضع حدا فاصلا بين الدال والمدلول ، او كما يقول بنفيسنت في معرض تقويمه لآراء بيرس : « أن يقبل الكون في منحى ما فرقا بين الاشارة والمدلول . يجب اذن أن تؤخذ كل اشارة وتفهم ضمن نظام اشارى . وهنا يكمن شرط الدلالة » (5) .

فاذا اردنا ان نكون دارسى سيمياء ، لا فلاسفة او متفلسفين علينا « ان نكون عدة انظمة اشارية ، ونوضح علاقة الاختلاف والتطابق بين هذه الانظمة » (6) .

ويستمد سوسير قيمته العلمية في البحث السيميائى المعاصر من هذه الثغرات المنهجية التى تؤخذ على فلسفة بيرس ، لانه انطلق — على عكس هذا الاخير — من ميدان محدد هو اللغة ، الى مجال اعم واشمل ادمج ضمنه دائرة اهتمامه ، ففهم اللغة على ضوئه بشكل مبدئى ، ثم اتجه بحثه لتعميق المفاهيم فى المجال اللغوى ، بدل اخضاع النشاطات الانسانية والظواهر الطبيعية لهذه المفاهيم ، كما هو الامر عند بيرس .

ان اول ما فعله سوسير هو تحديد موضوع بحثه تحديدا دقيقا ، فجعل اهتمامه الاساسى منصبا على اللغة التى يتكلمها الانسان ، ثم ادرج هذه اللغة ضمن اطار عام يمكن أن تفهم فى ضوئه هو السيميولوجيا *Sémiologie* ، وهى علم مستقبلى يدرس الاشارة فى حضان الحياة الاجتماعية . واستخلص تبعا لهذا أن اللغة ظاهرة اشارية واجتماعية ، لا ليبتعد عنها ، بل ليعود اليها كى يدرسها فى هذين المنحيين دراسة علمية دقيقة .

فحدد الاشارة اللغوية ، وقسمها الى دال ومدلول ، وتبين اعتبارية العلاقة بين هذين الآخرين ، ثم قسم البحث اللغوى الى تزامن وتعاقب ، ودرس اللغة بحسب هذين المنحيين .

لقد حاول بيرس جاها ان يؤسس نظرية عامة للاشارة ، لانه كان ينظر اليها من زاوية رجل المنطق ، فى حين انصب اهتمام سوسير على تحديد الوظيفة الاجتماعية لهذه الاشارة ، ناظرا اليها من منظور عالم اللغة .

(5) المصدر نفسه والصفحة نفسها .

(6) المصدر والصفحة السابقتان .

يقول الأول : « ان المنطق في معناه العام — واظن انى قد بنيت ذلك — ليس سوى لفظة أخرى للسيمياء Sémiotique ، التى هى نظرية شبه ضرورية او صورية للاشارات » (7) .

فى حين يقول الثانى : « اللغة نظام من الاشارات معبر عن افكار ، وبهذا فانها تقارن بالكتابة ، وبهجائية الصم والبكم ، وبالطقوس الرمزية ، وبأشكال السلوك المذهب ، وبالاشارات العسكرية ... الخ . انها فقط اهم هذه الأنظمة » (8) .

2 — اتجاهات البحث السيميائى المعاصر :

فماذا انتقلنا من مرحلة التأسيس الاولى لهذا العلم الحديث ، وتحديد اهتماماته وموضوعاته الى مرحلة الدراسة العلمية الناضجة والمتنوعة ، التى ينصب اهتمام أصحابها على تحديد موضوعات سيميائية متعددة ومختلفة ، يسعون الى دراستها دراسة علمية ، يكشفون بواسطتها عن قوانين أنظمة اشارية متنوعة ، كاشارات المرور ، والخطوط المختلفة ، والاشربة السينمائية ، وجدنا أن جهودهم تتمثل فى أبرز صورة لها لدى بيسنز Buysens وخاصة فى كتابه : Les langages et le discours الصادر سنة 1943 ، هذا المفكر الذى يعده بعض الباحثين الى جانب بيرس وسوسير مؤسسا آخر للسيمياء المعاصرة . كما تعكسها أيضا — اعنى الجهود — أعمال بريتو Prieto الذى يعد أهم باحث وسع دائرة اهتمام عالم السيمياء ، وأول من قدم بحثا متكاملًا لاطروحة سوسير التى يمكن أن نطلق عليها سيمياء التواصل .

ونوجز مشروع بريتو ، اعتمادًا على القواعد الاساسية التى انبنى عليها بحثه فيما يلى (9) :

1 — هناك أنظمة للارسال لا تتمفصل ، وهى التى تتم فيها طريقة الاتصال بواسطة بيانات — Enoncés — لا تتفكك أو تتمفصل الى

La sémiologie - Pierre Guiraud P : 6. (7)

Cours de linguistique générale p. 33 (8)

(9) اعتمد فى تبين هذا المشروع على كتاب :

Linguistique publié sous la direction de Frédéric François p : 57 - 58.

وحدات مؤلفة unités composantes ، كصورة رأس الفرس بالنسبة لجزار
مختص ببيع لحم هذا الحيوان ، أو صورة السنجاب بالنسبة ل (صندوق
التوفير) ، أو علامة « V » ، فما يتعلق بالسيارات من نوع « سيتروين » .

ب — انظمة للارسال تعتمد على تمفصل أولى وهى التى تتجزأ بياناتها
الى وحدات دالة ، أى الى وحدات تشترك فى شكل ومعنى التعبير فى آن
واحد ، كما هو الامر بالنسبة لعلامات المرور ، حيث يتجزأ الاطار الى شكل
واحد (مثلث — دائرة — مستطيل) ، والى تعيين خاص (رسم طبيعية
الخطر) ، والى لون واحد (خلفية حمراء — خلفية ناصعة اللون —) .
وكل وحدة من هذه الوحدات الثلاث تربط شكلا معينا بمعنى ما . فالشكل
المثلث يدل على الخطر ، وعلامة (X) تدل على تقاطع طريقتين ، وصورة
سيارة على عجلتين تدل على المهرات الزلقة .

ج — انظمة للارسال تعتمد على تمفصل ثان فقط ، وهى التى تتكون
طريقة الاتصال فيها من وحدات غير دالة ، انها وحدات شكلية فقط ، وهو
حال مختلف انواع القرع بالاجراس أو النفخ فى الابواق ، حيث كل ضرب
من القرع أو من النفخ يكون رسالة خاصة كالامر بالاستيقاظ ، أو الامر
بالاجتماع ... والقرع أو النفخ يتجزأ الى وحدات لاشكال وقيم ثابتة هى
العلامات الموسيقية ، لكن هذه الوحدات لا تخص الا الشكل المعين للتعبير ،
دون أن تشارك فى معناه .

د — وأخيرا توجد انظمة الاتصال ذات التمفصل المزدوج ، وهى
التي تسمح بانتاج بيانات تتكون من نوعين مختلفين من الوحدات ، فحين
نجزئ بيانا من هذا النوع تجزئنا أوليا ، فان ذلك يظهر وجود وحدات ذات
وجهين اثنين فى هذا البيان : وجه شكلى وآخر للدلالة . وهو ما يتضح
من خلال تجزئنا بيانا كتابيا من نوع : (هذا كتاب) ؛ حيث نبتين لا محالة
أنه يتكون من كلمتين ، لهما شكل كتابى معين ومعنى لغوى خاص . وهذا
ما نعنيه بالوحدات الدالة التى تتمفصل تمفصلا أوليا .

وإذا تتبعنا تجزئ البيان الكتابى بعيدا عما يسمى بالوحدات الدالة ،
فاننا سنرى أنه يتكون أيضا من وحدات شكلية لا غير ، وهى ما يدعى
بوحدات التمفصل الثانى . ومعنى هذا أن كل حرف من البيان الكتابى :

(هذا كتاب) يعتبر — الى جانب انه يكون الوحدات الدالة — وحدة غير دالة ، أى وحدة شكلية محضا . ان الوحدات ذات التفصل المزدوج كيفما كان نوعها سواء تعلق الامر بالكتابة الهجائية ، أو بلغة الصم والبكم ، أو بهجائية برأى ، أو بالاشارات البحرية ، تابعة للغات التى لها مهمة تبليغ البيانات ، وإذا مثلت تمفصلا مزدوجا فلأنها — باعتبارها موصولة باللغات — تنسخ عنها بعض الخصوصيات .

ومعنى هذا ان اللغة نظام تواصل مباشر ، لأن وجودها لا يفترض تقليدا وجود أى نظام تواصل آخر ، فى حين أن أنظمة التواصل كالكتابة ، وأبجدية التلغراف ، والاشارات البحرية ... الخ أنظمة تواصل استيعاضية ، أى أننا نستعيز بها عن اللغة التى تعداصلا لها .

والى جانب بريتو يصح اعتبار بارت Barthes مؤسسا للسيمياء المعاصرة فى شكلها العلمى الناضج ، وخاصة بمقالاته المطولة التى نشرها سنة 1964 تحت عنوان « عناصر السيمياء » (10) .

وأول ما يلاحظ فى هذه المقالة سلوك بارت لمنهج سيميائى مخالف لمنهج بريتو ، والذي يتخلص فى ان هذا العالم الفرنسى اهتم بما أسماه سيمياء الدلالة ، على خلاف بريتو وبيسنز ، اللذين اهتمما بسيمياء التواصل . ويمكن الاختلاف بين المنحيين فى تأويل كل من هؤلاء العلماء لمصطلح الاشارة عند سوسير ، الوارد بكتابه : محاضرات فى علم اللغة العام .

ان الاشارة بالنسبة لبريتو وبيسنز — وكذا بالنسبة لمونان Mounin يجب أن تفسر على أنها شكل صريح للتواصل ، أى أن وظيفتها الاساسية تكمن فى أنها تنقل رسالة اخبارية محددة . لذلك فان الهدف الاوحد لاشارات المرور مثلا ، أو لعلامة الصيدلية ، أو للنص المكتوب هو التواصل . فالدراسة السيميائية من هذا المنظور تعد تحليلا لطرق التواصل .

أما بالنسبة لبارت فان أهم شئ يجب أن ينصب عليه البحث السيميائى ليس هو أنظمة التواصل ذات المنفعة العرضية كاشارات المرور ، وانما هو أنظمة التواصل ذات البعد الاجتماعى العميق . ولذلك

فانه يعتبر اللباس أو الطبخ لغة تدل على قيم اجتماعية مختلفة ، وبالتالي فانه يقترح مشروعاً سيميائياً يتلخص في دراسة هذه « اللغات » باعتبارها ذات أنظمة وأنساق معينة .

فنظام تقديم الأكل في مطعم معين أو تحضير طاولة الاطعمة على نحو خاص ، وكذا اختيار لباس دون آخر ، يعد في نظر بارت لغة ذات وحدات مكونة ، أشبه ما تكون في تسلسلها بسلسلة الكلام المشتملة على وحدات دالة هي المونيمات ، ووحدات غير دالة هي الفونيمات ، وهكذا فان وجبة الأكل مشتملة على أجزاء معينة هي الصحون المقدمة على التوالي ، وهو ما يقارنه بارت بالتركيب في اللغة ، ثم على وحدات هي الصحون في حد ذاتها — دون توال أو تسلسل — على اختلافها الكمي والنوعي ، وأخيراً على وحدات أصغر وهي المواد الغذائية التي تتكون منها هذه الصحون . وكذلك اختيار قطعة لباس دون غيرها ، من طرف الشخص المرتدى لهذا اللباس ، يدل على أن لديه مجالاً للاختيار وبالتالي على وجود مجموعة متقابلة أو متماثلة من قطع اللباس هاته وهو ما يشبهه « المثال "Paradigme" » في اللغة .

ويتلخص مشروع بارت السيميائي في تطبيق مفاهيم علم اللغة العام ، في شكله البنيوي على مجالات دلالية مختلفة ، موصولة بالحياة الاجتماعية للأفراد والجماعات ، ويوضح هذا قائلاً : « ان (العناصر) المقدمة هنا ليس لها من هدف سوى تخليص مفاهيم تحليلية من علم اللغة العام ، نفكر — قبلياً — أنها عامة بشكل كاف كي تسمح بتمهيد للبحث السيميائي .
(...) » .

سنقسم إذن (عناصر السيميائية هاته) الى أربعة أبواب كبرى منحدرة من علم اللغة البنيوي : 1 — اللغة والتكلم ، 2 — الدال والمدلول ، 3 — النظام والمركب — Syntagme ، 4 — المعنى السياقي connotation والمعنى المباشر الذاتي Dénotation (11).

وينطلق بارت من هذه المفاهيم ليدرس على ضوءها الانظمة الدلالية

المختلفة في حضن الحياة الاجتماعية ، كاللباس والتغذية والتأثير
والهندسة المعمارية .

ولعل الاعتراض الاساسى الذى ابداه بعض علماء اللغة أو
السيمائيين المعاصرين على اهتمامات بارت ، يكمن في أن هذه الانظمة
التي يعنى بها ويدرسها في 8 ضوء مفاهيم علم اللغة ، ليس مرجعها نظامها
في حد ذاته ، كما هو الامر بالنسبة للغة ، بل انها ذات مرجع اجتماعى
أو واقعى ، وبالتالي فان أى تحليل يرصد قوانينها — اذا صح انها ذات
قوانين — لا يعد تحليلا سيميائيا بقدر ما هو تحليل اجتماعى أو
ايدولوجى (12) .

لكن بارت سبق أن استشعر هذا النقد قبل أن يوجه اليه ، وذلك في
مطلع مقالته السالفة الذكر التى حدد بها دائرة اهتمامه ومنهج تحليله ،
حيث فرق بين مجال استعمال وحدة من الوحدات السيميائية التى يعتبرها
ذات دلالة شبيهة بالدلالة اللغوية ، كقطعة اللباس أو صحن الطعام ،
وهو مجال تظل فيه هذه الوحدة مرتبطة بقيمتها العملية في الحياة اليومية ،
وبين مجال عقائده هذه الوحدة أو تجريدها ، وبالتالي اعتبارها ذات دلالة
معينة ، يقول : « أنه بمجرد أن يكون مجتمع ، فان كل استعمال يتحول
الى اشارة لهذا الاستعمال : فاستعمال معطف المطر يكمن في أن يثبنا
المطر ، لكن هذا الاستعمال لا ينفصل عن أن يشير أيضا لوضع جوى
معين ، أن مجتمعنا ، وحاله أنه لا ينتج سوى أشياء موحدة النمط ، وخاضعة
لقواعد ، فان هذه الأشياء — حتما — تنفذات لنموذج ، عمليات تكلم
لغة ، جواهر لشكل دال . ولكى نجد شيئا ليس ذا دلالة ، علينا أن نتخيل
ما عونا مرتجلا بشكل مطلق ، ولا يشبه في شيء نموذجا موجودا : وهى
فرضية مستحيلة — تقريبا — في أى مجتمع » (13) .

ومعنى هذا أن بارت يفرق بين مستويين اثنين للوحدات السيميائية :
مستوى استعمال هذه الوحدات في الحياة الاجتماعية العامة ، وهو ما لا
يدخل في اطار اهتمام عالم السيمياء ، وبالتالي فانه الذى يمكن أن تتم

فيه عملية التحليل الايديولوجى أو الاجتماعى الآنف الذكر ، ومستوى تجريد هذه الوحدات واعتبارها ذات دلالة سيميائية ، يمكن أن تخضع لنفس التحليل الذى تخضع له وحدات اللغة .

ان الفرق بين سيميائ بريتو وسيميائ بارت يكمن فى أن الاول يهتم بالاشارات المتميزة بطابعها الارسالى ، أى تلك التى تشكل تواصلا معينا بين أفراد المجتمع الواحد كما هو الامر بالنسبة للغة . فى حين أن الثانى يوسع دائرة السيميائ ، فيهتم بكل ما له دلالة معينة فى حضان الحياة الاجتماعية ، أى بكل ما من شأنه أن يبدو — الى جانب الاستعمال اليومى العادى — نسقا من الاشارات المتميزة بطابعها المنظم الذى يمكن تحليله الى وحدات ذات دلالة ، بالنسبة لأفراد المجتمع الواحد .

ان سيميائ بارت هو ما يمكن أن نطلق عليه علم العلامات ، فى حين أن سيميائ بريتو هو ما يمكن أن ندعوه علم اشارات التواصل .

ونستخلص تبعا لهذا أن السيميائ المعاصرة تسير فى اتجاهين مختلفين : الاول يبحث فى اطار العلامات ، ويدرس انظمتها المختلفة وهو سيميائ الدلالة . والثانى يبحث فى اطار الاشارات فيبين أنساقها وقوانينها ، وهو سيميائ التواصل .

ويلخص بريتو ذلك قائلا : « ان السيميائ — حسب بيسنز يجب أن تهتم بالوقائع المدركة والمرتبطة بأوضاع شعورية ، والتى أنتجت عمدا كى تعمل على معرفة أوضاع الشعور هاته ، وكى يعلم الشاهد غايتها : سينحصر موضوعها اذن فى الوقائع التى ندعوها اشارات . على عكس بارت الذى يوسع مجال الدراسة ليشمل كل الوقائع الدالة ، مدرجا — تبعا لهذا — وقائع كاللباس مثلا ، الذى يتركه بيسنز عمدا خارج نطاق البحث . ان التمييز ، الذى يبرز الكاتبان المذكوران أهميته بغلو ، بين التواصل الحقيقى والمظهر العادى ، أو بين التواصل والدلالة ، يمكنه أن يزودنا أيضا بمفتاح الفرق الذى يفصل بين المنحيين اللذين يمثلانهم . ان التواصل هو الذى يكون موضوع السيميائ بالنسبة لبيسنير ، وبالنسبة لبارت فان الدلالة هى التى تكون ذلك » (14) .

سبق أن حددنا في الفصل الاول من هذا البحث رؤية العالم عند الجاحظ، واتضح في ذلك الموضع - بما فيه الكفاية - أنه يتصور العالم تصورا بيانيا ، أى أنه يرى بأن الكون والطبيعة والحيوان والانسان ، تعبر عن نفسها بأشكال اشارية مختلفة . فما وسائل هذه الاشارات التى تبدو فى رأى أبى عثمان عاملا مشتركا بين جميع مظاهر الخلق الالهى .

لقد قسم الجاحظ انواع الاشارة الى خمسة أقسام :

1 - النصبية : وهى الحال الدالة من غير نطق ، أى أنها اشارة صامتة ومعبرة عن مكنونها بمظهرها الخارجى الذى يفضى الى باطنها ويحث المتأمل على استكناها واستبطانها .

يقول : « وأما النصبية فهى الحال الناطقة بغير اللفظ والمشيرة بغير اليد » (15) .

ومعنى هذا ان الجماد والموات والسكون فى الطبيعة والكون ، تعبر عن نفسها باشارة من جنسها ، هى الحال الدالة أو النصبية المتكلمة فى صمت ، لأنه : « متى دل الشيء على معنى فقد اخبر عنه وان كان صامتا وأشار اليه وان كان ساكنا » (16) .

وعلىنا أن نتساءل تبعا لهذا : عن أى شىء تعبر مظاهر الكون والطبيعة ، من أجرام وفلاك وأنهار وشجر ... الخ ، بهذه الوسيلة التى هى حالها الناطقة .

انها تدل فى عرف أبى عثمان على الحكمة الالهية المودعة فيها ، أى على الدقة المتناهية لخلقها ونظامها ، وبالتالي على أنها لم تخلق عبثا أو صدفة ، بل انها من صنع خالق مدبر ، جعلها - على ما هى عليه من حال الصمت - برهاننا قائما يشهد بأن لها موقدا ، وشهادة بينة على ابداع هذا الموجد وتقدرته الفائقة المطلقة .

(15) البيان والتبيين ج 1 ص : 81 .

(16) المصدر نفسه ص : 81 - 82 . وانظر الحيوان ج 1 ص : 34 - 35 .

ويعد كتاب « الدلائل والاعتبار » أوضح اثر جاحظى اعتمد فيه صاحبه على الدلالة بالنسبة ، كى يقيم الدليل على أن الكون لم يوجد بالصدفة ، وانما هو من صنع الهى وتدبير ربانى . ذلك أن هذا الكتاب كما يتضح من مضمونه العام ، تأمل فى العالم ، أى استكناه للدلالة بالنسبة أو الحال ، بدءا بالسماء ولونها والشمس والقمر والنجوم ، والليل والنهار ، والارض والجبال ... مما هو عظيم فى خلقه وجليل فى صنعته ، وانتهاء بالطير والذر والنحل والعناكب ، مما هو دقيق وغريب فى مظهره وحياته ، فيشهد على الإبداع الإلهى غير المتناهى .

وكثيرا ما ردد الجاحظ فى هذا الكتاب تعابير من مثل قوله : « فأما مسير القمر ففيه دلالة واضحة جليلة » ... (17) ، موضحا أن النسبة دلالة تفضى بالتأمل الى ادراك مكنونها ، وأن الحال بيان يؤدى بالمتبين الى الاقرار بالوجود الإلهى فى هذا الكون لابد له من صانع مبدع وخالق مدبر .

ومعنى هذا أن النسبة أداة تواصل تحمل رسالة صامتة ، أو خطابا بالحال .. ومصدر الرسالة أو بائها هو الله خالق العالم ، ومتلقيها هو الانسان الذى يتأمل الكون من حوله فيستخلص منه وجوه الحكمة الإلهية . يقول الجاحظ : (18) « سل الارض فقل : من شق أنهارك وغرس أشجارك وجنى ثمارك فاذا لم تجبك حوارا أجبتك اعتبارا » . فهل يمكن اعتبار الدلالة بالنسبة حسب مفهومها الجاحظى اشارة تواصل ؟ نعم انه يصح ذلك ، الا أن هذا التواصل لا يتم بين أفراد المجتمع ، وبالتالي فانه لا تصح دراسة الاشارة بالنسبة فى حضن الحياة الاجتماعية ، كما اشترط ذلك علماء اللغة والسيمايا ، ولكنها — أعنى النسبة — أداة تواصل بين الانسان والقوة الغيبية التى تعتبر سر العالم وحقيقته الخفية ، انها اشارة للدلالة على الله ، لا للدلالة على أمر من أمور المجتمع كما هو الشأن فيما يتعلق باشارة بارت أو بريو التى تحيل الى حياة أفراد البشر .

وهذا يطرح السؤال التالى :

-
- (17) الدلائل والاعتبار — الجاحظ — ط : العلمية بطلب .
(18) الكلام للفصل بن عيسى الرقاشى ، وقد أوده الجاحظ وهو بصدد الحديث عن البيان بالنسبة — انظر البيان والتبيين ج : 1 ص : 81 -

هل قام الجاحظ بدراسة علمية لهذه الوسيلة البنيانية ؟ هل حدد وحداتها الأساسية ونظامها العام وطريقة تعبيرها أو شكلها وبنائها ؟

لا شك أن الجاحظ لم يفعل ذلك ، بل كان حديثه عن النصفة حديثاً عما تفضى إليه هذه النصفة ، لا عن نظامها وشكلها ووحداتها . والذي سيفعل ذلك من بعد الجاحظ هو ابن وهب في كتابه « البرهان في وجوه البيان » ، في أول باب من أبواب البيان التي حددها في أربعة ، وهو بيان الاعتبار ، حيث ذكر أن الأشياء تبين بذاتها ، وأن بيانها ينقسم إلى قسمين : ظاهر وباطن ، فالظاهر لا يحتاج إلى تبين واستدلال ، ما دام واضح الدلالة ، لا اختلاف في وجه ما يعبر عنه ، كحرارة الشمس وبرودة الثلج ، وهو ما بالحس ، أو كأن الزوج خلاف الفرد ، والكل أكثر من الجزء ، وهو ما يدرك بالعقل .

وهذا على عكس البيان الباطني الذي يحتاج إلى ضروب من التبيين ووجوه من الاستدلال . والطريق إلى ذلك هو القياس والخبر ، فيتحدث ابن وهب عن القياس وأنواعه والخبر وأشكاله (19) .

لذلك فإنه يصح أن نعتبر الجاحظ — فيما يخص النصفة التي هي إشارة تواصل وإشارة دلالة في آن واحد — مؤسساً لسيمااء خارجة عن حياة الأفراد والمجتمع ، ذات طابع تأملي فلسفي يجعلها قريبة من سيمااء بيرس ، أكثر مما هي مشابهة لسيمااء بريتو أو بارت التي أسسها سوسير ، مؤكداً على أنها علم مستقبلي يعمل على دراسة حياة الإشارة وأنظمتها داخل حياة المجتمع .

(19) القياس عند ابن وهب تثليل أو تشبيه ، يكون بين الشيء والشيء من جهة حددها أو وصفها أو اسمها . وهو ما يعتبره عياراً للعقل في استدلاله حتى يتجنب زلله . أما الخبر فينقسم إلى قسمين : يقين وتصديق .

واليقين ثلاثة أنواع : — تواتر على السنة جماعة متباينة . وخبر الرسل عليهم السلام . وما تواتر به علم الخاصة من علماء وحكماء .

والتصديق ما جاء به العلماء مما لا تتوصل إليه من جهة القياس أو من جهة الأخبار اليقينية .

انظر البرهان في وجوه البيان لابن وهب الكاتب ص : 73 وما بعدها ، وكذا نقد النثر المنسوب خطأ لقدامة ص : 18 وما بعدها .

2 - الإشارة :

وثانى أنواع وسائل البيان عند الجاحظ الإشارة ، ويعنى بها الإشارة التى يقوم بها الانسان بواسطة جوارحه وهو يريد أن يعبر بها عن مكنون نفسه ومحتوى شعوره ، وهى تنقسم الى قسمين :

الأول : وهو الذى تشترك فيه الإشارة مع اللفظ لتساعده وتعينه على مستوى شكله ، أى أن الانسان حين يقول مثلا : نعم ! أو : لا ! ويحرك يده ، فتكون الإشارة فى هذه الحال وسيلة تعبيرية موصولة بسلسلة الكلام ، خاضعة لها على مستوى معنى الخطاب ، ومنفصلة عنها على مستوى شكله ، أى أن الانسان حين يقول مثلا : نعم ! أو : لا ! ويحرك رأسه إيجابا أو سلبا ، فإن حركته هاته تعبر عن نفس المعنى الذى يقوله بواسطة جهاز النطق لديه ، ومن ثمة تكون الإشارة تابعة للفظ فيما يخص معناه أو محتواه ، لكنها منفصلة عن هذا اللفظ من حيث شكله ، الذى هو المادة الصوتية التى تصدر عن اللسان والحنجرة ، وتدرج عن طريق جهاز السمع لدى الانسان ، وهى منفصلة عنه من حيث الشكل لأنها صادرة عن أعضاء لا علاقة لها بجهاز النطق كاليد والعين والرأس ، ومتجهة الى جهاز النظر بدلا من جهاز السمع الذى تتجه اليه الالفاظ والكلمات .

يقول الجاحظ : « ومن شأن المتكلمين أن يثيروا بأيديهم واعناقهم وحواجبهم » (20) .

ولا شك أن اشارتهم هاته التى يتحدث عنها أبو عثمان هى ما يمكن أن نسميه الحركة المساعدة التى يقوم بها المتكلم كى يبلغ أقصى حد ممكن من محاولة التعبير عن مكنون ذاته ، المدركة فى حال تفكيره أو الشاعرة فى حال عاطفته وأحاسيسه .

أما القسم الثانى من أقسام الإشارة فينشأ عن أنها تستطيع أن تنفصل انفصالا مطلقا عن اللفظ الذى تساعده وتتصل به فتعد تابعة له فى أحيان كثيرة . وانفصالها هذا نابع أصلا من أن وحداتها المكونة التى هى الحركات المختلفة ، ليست من نفس المادة التى تتكون منها

(20) البيان والتبيين ج : 3 ص : 116 .

وحدات الكلام ، اذ ان هذه الاخيرة صوتية وسمعية ، في حين ان الاولى حركية وتدرک بالعين لا بالأذن . وقد عبر الجاحظ عن هذا الانفصال وذلك الاتصال قائلا : « والاشارة واللفظ شريكان ، ونعم العون هي له ونعم الترجمان هي عنه . وما أكثر ما تنوب عن اللفظ وتغنى عن الخط » (21) ، أى أنها الى جانب وظيفتها المساعدة ، التى تبدو ثانوية ، فان لها وظيفة تواصلية أساسية ، تستقل بها عن غيرها من وسائل التواصل والخطاب ، كى تكون لنفسها نظاما خاصا من الاشكال الدالة ، يصطلح عليه أفراد المجموعة الانسانية المعينة كى يعبروا عن بعض مقاصدهم ، وهم في حال مواضعة شعورية أولا شعورية ، كثيرا ما تكون تلقائية طبيعية ، لكنها ذات نظام اشارى قائم بذاته ، ذى وحدات مكونة مستقلة عن غيرها من الوحدات غير الحركية ، ونسق تركيبى لا علاقة له اطلاقا بالانساق التركيبية الاخرى التى تتميز بخصوصيتها واستقلالها .

فاذا كان النسق التركيبى للكلام يتميز بالتسلسل والتوالى في حيز الزمن ، والنسق التركيبى للخط يتميز بالتسلسل والتوالى في حيز المكان ، فانه يمكن القول بأن الاشارة بواسطة الحركة — كما حددها الجاحظ تتميز هي الأخرى بتشکل نسق الصور المرئية في حيز الفضاء .

ولعل المثولة التالية تقفنا على كل هذا الذى ذكر : أى على جهاز الاشارة في مقابل جهاز الصوت بالنسبة للكلام ، وعلى وحداتها المكونة ، وهى أنواع الحركات في مقابل أنواع الاصوات ، وعلى شكلها الذى يجعلها صورا دالة ، ثم على نسقتها التركيبى في حيز الفضاء . يقول : « فأما الاشارة فباليد وبالرأس ، وبالعين والحاجب والمنكب اذا تباعد الشخصان ، وبالثوب والسيف . وقد يتهدد رافع السيف والسوط ، فيكون ذلك زجرا ومنعا وردعا (في الاصل : زاجرا ، ومانعا رادعا) ويكون وعيدا وتحذيرا » (22) .

فاليد والرأس والعين والحاجب والمنكب والثوب والسيف ، لاشك داخلية في اطار جهاز الحركة الذى تصدر عنه الاشارات المختلفة . والحركات الصادرة عن هذا الجهاز هي الوحدات المكونة للنظام الاشارى . وتباعد

(21) المصدر السابق ج : 1 ص : 78 .

(22) المصدر نفسه ص : 77 .

الشخصين يوضح بشكل صريح أن نسق الوحدات يتشكل في الفضاء الفاصل بين الأفراد الذين يتم بينهم التواصل . أما التهديد الذى يكون زجرا ومنعا وردعا ووعيدا وتحذيرا عند رافع السيف والسوط فانه داخل في اطار الدلالة « اللغوية » التى تعبر عنها الاشارة .

ويمكن أن نستخلص تبعا لهذا أن الجاحظ قد أدرك أن الاشارة تكون « لغة » شبيهة بلغة الكلام ، وان لها نظامها الخاص الذى يشكل مواضعة اجتماعية تجعلها — فى مستواها الثانى الذى هو الانفصال عن الكلام — لغة قائمة بذاتها ، مستقلة استقلالاً تاماً عما يسمى لدى علماء اللغوة المعاصرين « اللغة الطبيعية » ، تستطيع أن تحل محلها فى حالات كثيرة ، كالتباعد بين المتخاطبين الذى اوماً اليه الجاحظ فى نصه السابق ، أو فى حال فقدان الفرد الانسانى القدرة على الكلام كما هو الشأن بالنسبة للأخرس مثلاً .

يقول أبو عثمان : « وقد يراك الأخرس من الناس — والأخرس أصم — فيعرف ما تقول ، بما يرى من صورة حركتك ، كما يعرف معانيك من اشارتك ، ويدعوك ويطلب اليك بصوت ، وهو لم يسمع صوتك قط فيقصد اليه ، ولكنه يريد تلك الحركة ، وتلك الحركة تولد الصوت ، أراده هو أو لم يرده . ويضرب فيصيح ، وهو لم يقصد الصياح ، ولكنه متى أدار لسانه فى جوبة الفم بالهواء الذى فيه ، والنفس الذى يحضره جماع الفم ، حدث الصوت . وهذا انما غابته الحركة فيعرف صورة تلك الحركة » .

والأخرس يرى الناس يصفقون بأيديهم ، عند دعاء انسان أو عند الغضب والحد ، فيعرف صورة تلك الحركة ، لطول تردادها على عينيهِ ، كما يعرف سائر الاشارات . وإذا تعجب ضرب بيديه كما يضربون « (23) » . والنص يقفنا — بوضوح على جملة أشياء يمكن أن نلخصها فى الملاحظات التالية :

١ — ان الوحدات المكونة للغة الاشارة هى الصور الصادرة عن الحركات المختلفة .

ب — ان للإشارة معانى مختلفة ودلالات متعددة بحسب اختلاف صور الحركات .

ج — ان الصوت الصادر عن الشخص المفترق الى جهاز الكلام ، النطقى والسماعى ، ليس صوتا ، كما نتوهم لاول وهلة نحن الذين نسمعه ، وانما هو حركة بدوره ، ومعنى ذلك أنه خاضع للنظام الاساسى الذى يتعامل به الاخرس والاصم ، جاعلا منه لغة تواصل، وخطاب ، أى انه عنده خارج عن نظام اللفظ داخل فى اطار نظام الإشارة .

د — ان للإشارة جهازا حركيا تصدر عنه صورها المختلفة التى يمكن ان تقارن بالصور الصوتية الصادرة عن جهاز النطق لدى الانسان ، كما ان لها جهازا ادراكيا هو العين عوض الأذن فيما يتعلق بجهاز ادراك الكلام العادى .

هـ — ان الإشارة كاللغة تماما ، تشكل مخزونا ادراكيا لدى التعامل بها ، كلما احتاج الى التعبير عن نفسه استحضر بعض معطيات هذا المخزون ، وينتج عن ذلك :

و — ان للإشارة لغة وتكلمها « Langue et parole » . اللغة هى المخزون الدلالى الادراكى الذى يستعمله المتخاطبون بها ، والكلام هو صور الحركات التى تصدر عن هؤلاء المتخاطبين وهم بصدد استحضار ذلك المخزون ، قصد التواصل فيما بينهم ، اذا تم ذلك ، أو بينهم وبين غيرهم من أفراد المجتمع الذين لا يفتقرون الى لغة الكلام العادى .

الا يمكن اذن ان نستخلص — تبعا لكل هذا الذى مر بنا — بأن الجاحظ اراد ان يجعل من الإشارة لغة طبيعية من ثان ، منفصل تمام الانفصال عن اللغة الطبيعية التى تتخذ من الصورة الصوتية وحداتها المكونة ؟

يبدو ان الامر كذلك ، وهذا ما يدعونا الى أن نفرق بين مفهوم الإشارة عند الجاحظ ومفهومها عند السيميائيين المعاصرين ، ذلك أن هؤلاء جعلوها عوضا من لغة الكلام ، أى أنها ناشئة عن اصطلاح أو مواضعة من درجة ثانية ، يعتمد — ليصبح نظاما اشاريا — بشكل أساسى على

اللغة ، كما هو الشأن بالنسبة للإشارات البحرية مثلا . في حين أن الجاحظ
تسميها الى قسمين :

أ - قسم له اتصال باللفظ ، يساعده ويدعمه كي يمنحاً للفسرد
المتكلم امكانية التعبير بشكل موفق عن عالمه الادراكي والانفعالي .

ب - قسم مستقل عن اللفظ استقلالا تاما ، يكون لنفسه نظاما خاصا
ذا جهاز منفصل عن جهاز النطق ، ووحدات مكونة اساسية هي صورة
الحركة عوضا من الصور الصوتية ، ودلالات معنوية يدركها المتواصلون
بجهاز الحركة . ثم ان للصور نسقا تركيبيا تعتمد فيه على حيز الفضاء ،
عوضا من تسلسل الصورة الصوتية أو تواليها عبر الزمن . ومعنى هذا
ان للإشارة حسب مفهومها عند الجاحظ نظاما خاصا ، مستقلا تمام الاستقلال
عن لغة الكلام ، وبالتالي فان دراستها — ان اردنا ذلك — يجب أن تضع
نصب عينها هذا الانفصال الذي ينتج عنه :

أ - اعتبار الإشارة عند ابي عثمان غير ناتجة أو متولدة عن اللغة ،
وان نظامها غير صادر عن نظام هاته ، أو انها مواضعة من الدرجة
الثانية ، قاعدتها وأسسها انعكاس سلبي للكلام بواسطة النطق ، كما هو
الامر بالنسبة لأغلب السيميائيين المعاصرين حين يعتبرون بأن جميع أنظمة
التواصل لابد لها من أن تمر عبر اللغة (24) .

ب - اعتبار دراسة هذه الإشارة الجاحظية متحررة من رتبة علم
اللغة وسيطرته عليها ، وبالتالي على الدراسات السيميائية
الحديثة ، وهو أهم نقد يوجه الى هذه الدراسات باعتبارها علما غير
مستقل بذاته أو انه شعبة من شعب الدراسات اللغوية (25) ، في حين أن
العكس هو الذي يجب أن تتم به الأبحاث السيميائية ، كما قرر ذلك سوسير
حين اثار في « محاضراته » الى أن اللغة ليست سوى مجال من مجالات
اشارية متعددة ، يجب دراستها برمتها للكشف عن قوانينها والتمائلات
والتناقضات التي تنطوي عليها .

24) انظر : Linguistique - Frédéric François - p : 59
25) انظر : Encyclopédie des sciences du langage p : 120

والوسيلة الثالثة من وسائل البيان عند الجاحظ هي العقد ، وقد اضطرب بعض الباحثين (26) في تحديد مفهومه ، فذهب الى انه الحساب بصفة عامة ، ونشأ عن هذا المذهب عدم فهم هذه الوسيلة البيانية المستقلة بنفسها ، وخلط بينها وبين غيرها من الوسائل التي تشترك معها في القيام بالعملية الحسابية .

والحقيقة ان العقد ضرب خاص من الحساب ، وليس كل حساب ، لانه يتم بأصابع اليدين كما نص على ذلك أبو عثمان بشكل غير مباشر قائلا : « وأما القول في العقد وهو الحساب دون اللفظ والخط ... » (27) ، أى أن العقد حساب يتم بغير لفظ أو خط ، ومعناه أن للحساب ثلاث وسائل تبينه ، وهي اللفظ ، والخط ، والعقد .

أما الوسيلة الاولى فغير خارجة عن لغة الكلام ما دما نعتمد فيها لاقامة الحساب واطهاره على المادة الصوتية .

والوسيلة الثانية التي تتم بها عمليات الحساب والتعامل بين الناس في شؤونهم التجارية والفلاحية والاقتصادية هي الخط أو الكتابة ، اذ بفضل ضبط عمليات التعامل وكتابتها يتم أطمئنان الفرد من أفراد المجتمع على صحة تعامله وسلامة تجارته أو ميراثه أو مداخله الفلاحية .

والوسيلة الثالثة من وسائل الحساب أصابع اليد التي تتم بها عملياته المختلفة ، وهذا ما تؤكدته عبارة للجاحظ ذكرها في معرض حديثه عن منافع اليد قائلا : « ... ثم حظها في العقد ... » (28) أى أن اليد هي وسيلة الحساب بالعقد . ومما يزيد هذا التأكيد وضوحا ، تداول عبارة « عقد الاصابع » لدى بعض القدماء ودورانها على السنتهم وفي كتبهم ، وهم يقصدون بها الحساب الذي يتم بواسطة اليدين ، كخو ما وردت عند القاضي عبد الجبار في « المحيط بالتكليف » ، وهو بصدد الحديث عما

(26) انظر : المناهى الفلسفية عند الجاحظ ص : 240 - د . على بوللم .

(27) البيان والتبيين ج : 1 ص : 80 .

(28) الحيوان ج : 1 ص : 49 -

يفيد من الكلام ثائلا : فأما القول بأن الكلام هو ما يفيد فذلك وان جرى في بعض كلام « أبى هاشم » ، فهو غير صحيح والا لزم في كل ما يفيد أن يكون كلاما ، كالأشارة وعقد الأصابع والكتابة » (29) .

ثم ان البغدادى قد تحدث عن العقد حديثا ، ان لم يكن مسهبا ، فهو على الأقل يقفنا على مفهومه عندهم ، قال : « وأعلم ان العقود ، والعقد نوع من الحساب يكون بأصابع اليدين يقال له : حساب اليد . » وقد ورد منه في الحديث : وعقد عقد تسعين . وقد ألفوا فيه كتباً وأراجيز » (30) .

ولعل في قوله هذا ما لا يدع مجالاً للخلط بينه وبين الحساب بصفة عامة . وعلينا أن نتساءل تبعا لما تبيناه من أن العقد حساب يتم بأصابع اليدين : اليس من الممكن أن ندخل هذه الوسيلة البيانية في اطار الإشارة بمفهومها عند الجاحظ ؟ ولا داعى لاعتباره وسيلة مستقلة عن الإشارة ، قائمة بذاتها ؟ ذات نظام خاص ووحدات متميزة ؟ .

ان أبا عثمان قد أدرك هذا الخلط بين الوسيلتين ، وأشار الى وجوب انفصالهما ثائلا : « وقد اضطربوا في الحكم بين العقد والأشارة ... » (31) ، لكنه اعتذر عن عدم ذكر الفروق بينهما بأن مغزاه في كتاب الحيوان ليس هذا الباب من القول .

فهو ذكر شيئا من هذا الذى اعتذر عن عدم تفصيل القول فيه ، مما نتمكن بواسطته من التمييز الدقيق بين الإشارة والعقد ، في البيان والتبيين ، على اعتبار أن مكان هذا التمييز لابد أن يندرج في صلب موضوع هذا الكتاب ؟

انه لم يتحدث عن العقد باعتباره وسيلة بيانية ، ذات نظام وانساق ووحدات ، بقدر ما تحدث عن منافعه (32) ، وهى منافع تعم الحساب ولا تخص العقد فقط .

(29) المحيط بالتكليف ص : 317 ت : الاب جين يوسف هو بن اليسوعى .

(30) الخزانة الادب ج : 1 ص . 147 .

(31) الحيوان ج : 1 ص : 49 - 50 .

(32) انظر البيان والتبيين ج : 1 ص : 80 .

ولكن تلميح الجاحظ المتعلق بحساب الاصابع يجعل الباحث يميز بينه وبين الاشارة ولو بشكل سطحي بسيط ، يقول : « فجعل (الله) اللفظ للسامع ، وجعل الاشارة للناظر ، واشرك الناظر واللامس في معرفة العقد ، الا بما فضل الله به نصيب الناظر في ذلك على قدر نصيب اللامس » (33) .

ومعنى هذا ان الاشارة ، التى تبينا قبل قليل انها تصدر عن بعض جوارح الانسان تدرك وتتلقى بالعين ، فى حين ان العقد الذى يتم بأصابع اليدين يدرك بالرؤية واللمس ، اى ان جهازه الادراكى يختلف عن جهاز ادراك الاشارة ، فيصح تبعا لهذا ان نعتبر العقد وسيلة بيانية تتجه نحو الرأى وغير الرأى من بنى البشر ، اى انه يشترك فيها البصير والاعمى .

ولذلك فالحساب بعقد الاصابع يستعفى به الجاهل للحساب باللفظ والخط ، وكذا الاعمى ، عما يمكن أن يفقروا اليه لقضاء حاجاتها اليومية التى لا يمكنها اطلاقا أن تستغنى عن الحساب ، لأن « نفعه معلوم » ، والخلة فى موضع فقدته معروفة » (34) .

وكم كذت اود أن يستطرد الجاحظ فى اشاراته القليلة والموجزة عن العقد ، الى ذكر عمليات الحساب بواسطة اصابع اليد ، وتوضيح قوانينه ونظامه ، حتى تتسنى للدارس المقارنة بين هذه الوسيلة من وسائل البيان وغيرها ، مما فصل أبو عثمان فيه القول ، ولعله قد فعل ذلك فى بعض ما لم يصلنا من ترائه . وجدير بالذكر أن ابن وهب قد ذكر العقد فى معرض حديثه عن انواع الكتاب ومهامهم ، لكنه خلط بينه وبين الحساب الذى يتم بالخط واللفظ ، فحاول البحث عن بعض قوانين العمليات الحسابية كيف تتم ؟ وما مجال تطبيقها ؟ (35) ... مما لا يفيدنا فى ما نحن بصددده وبالتالى يخرج عن غرضنا من هذه الدراسة لوسائل البيان .

4 - الخط :

اما الوسيلة الرابعة من وسائل البيان عند الجاحظ فهى الخط .
وعلينا أولا أن نحدد مفهومه العام عنده بشكل شامل ودقيق .

(33) الحيوان ج : 1 ص : 45 .

(34) المصدر نفسه والصنعة نفسها .

(35) انظر البرهان فى وجوه البيان لابن وهب ص : 352 وما بعدها .

ان هذه الوسيلة لا تعنى عذد الجاحظ الكتابة اليدوية فقط ، بل انها تشمل كل ما اصطنعه الانسان من وسائل (خطية) تدرك بواسطة العين فى حدود سطح المكان — سواء كانت بواسطة القلم أو بغيره — لاقامة حياته الاجتماعية التى لا يمكنها أن تستغنى عن هذه الاشارات والعلامات المكتوبة أو المنقوشة والمحفورة ، أو تلك التى نسم بها بعض الحيوان لغرض معين من أغراضنا اليومية . لذلك فان الجاحظ لم يعتبر الفسرق الشكلى بين هذه العلامات المختلفة مسألة جوهرية ، جعلنا نعتبر الشكل المعين مرتبطا بجوهر خاص ، يتميز به عن غيره من اشكال الاشارة بالخط . اى انه اذا اختلفت وسائل العلامة ، ثم تباينت تبعاً لهذا الاختلاف اشكالها ، فان جوهرها يظل واحدا . انه اشارة تعتمد على الشكل المصور الذى يدرك بواسطة العين ضمن سطح المكان .

يقول : « وليس بين الرقوم (36) والخطوط فرق (٠٠٠) وليس بين الوسوم (37) التى تكون على الحافر كله والخف والظلف كله ، وبين الرقوم فرق ، (٠٠٠) ولا بين الخطوط والرقوم كلها فرق ، وكلها خطوط ، وكلها كتاب ، أو فى معنى الخط والكتاب (٠٠٠) » (38) .

فالرقم والخط والرسم كتابة تختلف من حيث الوسيلة المستعملة لانجازها ، ومن حيث الشكل الذى تتخذه صورتها ، لكنها واحدة فى جوهرها ، لأنها تعبر عن معان ومدرجات بواسطة الصورة المرئية ، التى تنتقل الى الذهن عبر تسلسل وتجميع مكانيين .

لكن هذا المفهوم العام يتخذ عند الجاحظ معنى خاصا الى جانبه ، ذا ارتباط وثيق باللغة ، وهو هذه الكتابة اليدوية المعروفة التى احتال بها الانسان للتغلب على عجز لغة الكلام ، الناتج عن وثاقة اتصالها بالزمن الآنى واللحظة الحاضرة ، وذلك لأنها نظام تعاقب زمنى .

لقد استعاض الانسان عن لغة الكلام بلغة الخط حتى يتحرر من

(36) الرقوم : ج رقم ويعنى العدد — انظر اللسان : رقم .

(37) الوسوم : اثر الكى — اللسان : وسم .

(38) الحيوان ج : 1 ص : 70 .

ريقة الحاضر ليتم التواصل بين الافراد والمجموعات عبر الماضي والحاضر والمستقبل ، بشكل اكثر غزارة واتساعا وتنوعا ، مما لا يتيح لهم عملية الكلام المعتمدة على الصورة الصوتية .

ونستخلص من هذا أن الكتابة أو الخط عند الجاحظ تعتبر لغة ، يقول : « (٠٠٠) ولا بين الحروف المجموعة والمصورة من الصوت المقطع في الهواء ، ومن الحروف المصورة من السواد في القرطاس فرق . واللسان يصنع في جوبة (39) الفم وهوائه الذي في جوف الفم وفي خارجيه ، وفي لهاته (40) ، وباطن أسنانه مثل ما يصنع القلم في المداد والليقة والهواء والقرطاس ، وكلها صور وعلامات وخلق مواثل ، ودلالات ، فيعرف منها ما كان في تلك الصور لكثرة ترددها على الأسماع ، ويعرف منها ما كان مصورا من تلك الالوان لطول تكرارها على الأبصار » (41) .

وحين يقر الباحث بأن الكتابة عند الجاحظ لغة ، فإنه لابد له من أن يقيم الدليل الواضح على أنها قد اتخذت لدى هذا العالم صبغة النظام ، أي أنه عبر بشكل مباشر عن ادراكه ووعيه بأن الكتابة نظام ذو صورة مرئية ، شبيه بنظام اللغة ذي الصورة الصوتية . ومعنى هذا أنه لابد من أن يعكس حديث الجاحظ عن الخط نوع هذا الادراك وذلك الوعي .

وأول شروط النظام : وحداته المكونة . فهل تحدث الجاحظ عن الوحدات الخطية المكونة للكتابة ؟ ان النص السالف يقفنا على ذلك ذلك بوضوح تام ، لأن ابا عثمان قد جعل الحرف المصور في القرطاس شبيها بالحرف الناتج عن الصوت المقطع في الهواء ، أي أنه اذا كانت الوحدة الأساسية للغة ، هي الصوت المقطع ، الذي يصدر عن جهاز النطق ويدرك عن طريق الأذن، فان وحدة الكتابة أو الخط هي الحرف المصور المرئي .

وثاني شروط النظام ، تفصل الوحدات المكونة ، وهو ما أسماه الجاحظ « الجمع » حين قال : « الحروف المجموعة » وهو يتحدث عن اللغة . ويبدو أنه من المعقول جدا أن يعي الجاحظ أن حروف الكتابة

(39) الجوبة : الحفرة والفجوة - اللسان - مادة : جوب .

(40) اللهاة : في شرحها اختلاف بين علماء اللغة وعن ابن سيده وهو المرجح : اللهاة من كل ذي حلق اللحمية المشرفة على الحلق . - انظر : اللسان مادة : لها .

(41) الحيوان ج : 1 ص : 70 .

تتمفصل أو تجتمع هي الأخرى ، ما دامت الصور الصوتية كذلك ، وما دام أبو عثمان قد أدرك هذا التمفصل أو « الاجتماع » على مستوى لفة الكلام .
والشئ الثالث الذى لابد منه فى كل نظام لغوى هو الدلالة الناتجة عن تمفصل الوحدات المكونة أو « اجتماعها » . وقد قال الجاحظ فى هذا الشأن : « وكلها صور وعلامات ، وخلق موائل ، ودلالات » (42) ؟

وتبقى أخيرا مسألة تركيب الوحدات أو تأليفها ، ثم العلاقات المتبادلة بينها ، وقوانين هذه العلاقات ، كى يتم وعى الجاحظ المطلق بأن اللغة بنية أو نظام مفلق . ولنا عودة الى ذلك حين نتحدث عن اللفظ الذى هو الوسيلة الخامسة من وسائل البيان .

أما فيما يخص الكتابة أو الخط فان أبا عثمان قد وقف عند هذا الحد من الوعى العلمى الدقيق ببنيته ، ولم يمتز الى أكثر من ذلك ، لأن اهتمامه الأساسى فى كتابه الذى خصصه للبيان ، لم يكن الحديث المفصل عن وسائل البيان المختلفة بقدر ما كان دراسة علمية وانطباعية لاهم هذه الوسائل فى نظره وهى اللفظ أو اللغة .

الا أنه يجب التذكير فى هذا المجال بأن الجاحظ يعد بحق مؤسس نظرية سيميائية واضحة المعالم ، أهتمت بالخط فأدركت بعض أسس نظامه ومبادئه ، واقتقرت الى أسس ومبادئ أخرى ، وتحدثت عن بعض قوانينه ، لكنها لم تصل بهذه القوانين الى حدها العلمى الدقيق الذى يجعل الباحث متحمسا بشكل موفق لمقارنتها بالبحث العلمى المتعلق بالكتابة عند السيميائيين المعاصرين ؟

والذى سيدرس الخط دراسة دقيقة تتميز بالشمول والتفصيل بعد الجاحظ ، هو ابن وهب الذى خصص فصلا مطولا من كتابه « البرهان فى وجوه البيان » للكتابة ، فتحدث عن نظامها فى العربية بشكل مفصل لا متسع للوقوف عنده هنا (43) .

(42) انظر النص السالف .

(43) تجدر الإشارة هنا الى فقرة مهمة تتعلق بنظام الحروف العربية وصورها الخطية ، وتقفنا على الجهد الأوصفى بذله ابن وهب فى هذا الصدد لتوضيح هذا النظام ، وهو جهد شبيه بما بذله مونا مونا Mounin فى كتابه « مدخل الى السيميائية » "Introduction à la sémiologie" محاولا القيام بدراسة سيميائية للخط الفرنسى فى مقال بعنوان : « ملاحظات حول مفهوم التمفصل فى السيميائية — الكتابة البسيطة » وفيما =

يعد اللفظ - في نظر أبي عثمان - وسيلة أخرى من وسائل البيان ، وهو الكلام المنطوق الذي يعتبره إشارة ودلالة ، كما هو الامر بالنسبة للخط او العقد ، انه وسيلة تواصل وتعبير ، تواصل بين أفراد المجتمع ، وتعبير عن أفكار ومشاعر هؤلاء الافراد . لكن اللفظ يعد في رأى الجاحظ أصلاً اشتقت منه وسائل البيان الاخرى ، ومعناه أن الجاحظ يجعل للغة مكاناً متميزاً بين مجموع وسائل التواصل الخمس التي حددها ، اذ أنه يعتبرها أكثر نفعاً من غيرها وأنجع بياناً ؟ ومرد هذا في نظره الى ما تتميز به اللغة من وضوح الدلالة والقدرة الفائقة على التعبير عن المعاني المختلفة . وقد أكد الجاحظ على أهمية اللغة بالنسبة لوسائل البيان الاخرى أكثر من مرة ، قال : « قد قلنا في الخطوط ومرافقتها ، (...) وقلنا في العقد ولم تكلفوه ، وفي الاشارة ولم اجتلبوها ، ولم شبهوا جميع ذلك ببيان اللسان ، حتى سموه بالبيان (...) وقلنا في الحاجة الى المنطق وعموم نفعه ، وشدة الحاجة اليه ، وكيف صار أعم نفعاً ، ولجميع هذه الاشكال أصلاً ، وصار هو المشتق منه ، والمحمول عليه ، (...) (44) » .

ويمكننا أن نستخلص من فقرته هاته جملة ملاحظات :

1 - أن وسائل البيان كلها مشبهة ببيان اللسان ، ومعنى هذا أن الكلام في نظر الجاحظ هو البيان الحقيقي ، في حين أن غيره من وسائل التواصل شبيه به وتابع له .

= يلي نص ابن وهب : « وكان من الواجب ان يفرد كل حرف من حروف المعجم بصورة ، لكنهم استنقلوا ذلك فجمعوا حروفا كثيرة ، وحرفين بصورة واحدة ، كالباء التي صورتها وحورة التاء والتاء واحدة ، وكالسين التي حوتها وحورة الشين واحدة . وكذلك سائر الحروف المشتركة الصورة ، فصلوا بينها بالنقط ، فكان ذلك أخف عليهم ، فصارت الصور ثمانى عشرة صورة لتسعة وعشرين حرفاً » . (البرهان ص : 426) .

ان هذا الذى يقوله ابن وهب هو نفس ما قام به موان حين حدد في مطلع دراسته لنظام الخط الفرنسى صورا مشتركة ، وأخرى مختلفة للحروف المتنوعة ، محاولاً بذلك تحديد وحداته الاساسية المكونة حتى يفضى الى تفصيل هذه الوحدات .

ونص ابن وهب السابق الذكر ، وكذا نصوص أخرى من فصله عن الخط العربى في كتابه « البرهان » محاولة سيميائية تكمل جهد الجاحظ وتسير في الاتجاه الذى حدده ، الا انها خارجة عن نطاق هذا البحث ، مما يفرض الوقوف عند هذا الحد الذى يسمح لنا باستخلاص أهم نتيجة نريد التوصل اليها ، وهى أن سيمياء الكتابة قد وجدت لها مكاناً غير هين ضمن السيمياء العامة عند أبى عثمان .

(44) الحيوان ج : 6 ص : 5 .

2 — أن المنطق اعم نفعاً من الخط والاشارة والعقد ، اى أن دوره الاجتماعى دور أساسى لاقامة الحياة البشرية وضمان استمرارها وسلامتها ، وهو ما عناه الجاحظ بحديثه عن عموم نفع اللفظ وشدة الحاجة اليه .

3 — أنه أصل هذه الاشكال فى حين أنها تتبع له ، ومعناه أن اللغة فى رايه اهم وسيلة تواصلية وأقدر أداة تعبيرية . وهذه الفكرة نفسها هى ما عبر عنه أكثر علماء اللغة المعاصرين حين جعلوا الكلام أهم نظام اشارى ، اذا ما قورن بغيره من انواع الاشارات التى يجب أن تدرس معه فى إطار السيميائى العامة . وقد أكد على ذلك سوسير حين حدد مكان اللغة ضمن انظمة الاشارات المختلفة (45) .

وهو أيضاً ما الح عليه بنفنست للتمييز بين سيميائ بيرس وسيميائ سوسير قائلاً : « أن الاشارة — بالنسبة لسوسير على خلاف بيرس — مفهوم لغوى قبل كل شئ ، يمتد فى اتساع ليشمل بعض الانساق من الوقائع الانسانية والاجتماعية » (46) .

ويقول أيضاً ، مؤكداً على أهمية اللغة بالنسبة للانظمة الاشارية الأخرى :

« أن اللغة نظام سيميائى فى غاية الاحكام ، فهى تجعلنا نتصور ما هى الوظيفة الاشارية ، وهى وحدها تمنح النموذج المثالى لهذه الوظيفة » (47) .

وإذا كانت هذه الاهمية التى تتميز بها اللغة ، هى التى جعلت علماء السيميائ المعاصرين يولونها أكبر جهدهم وعنايتهم ، ويفهمون مجالات الانظمة الاشارية الأخرى ويدرسونها على ضوء ما يتوصل اليه علماء اللغة من قواعد وقوانين ، فإن الجاحظ قد أدرك ذلك بوعى علمى دقيق ، فخص اللغة بما لم يخص به غيرها من وسائل البيان ، خصها بجهده العلمى

(45) انظر : ص : 37 من هذا البحث .

(46) Problèmes de ling. générale II - Benveniste p : 48

(47) المصدر السابق ص : 62 — 63 .

الفائق لدراسة بعض ظواهرها واستكناه بعض قوانينها ، وهو ما يشكل أهم ما عرف به أبو عثمان من نشاط علمي يضطر الباحث الى التوقف عنده .
محاولا وصفه وتحديد أسسه وآفاته ، وهذا ما نطمح اليه .

الا أننا نود قبل ذلك تطبيق بعض القواعد والمفاهيم العلمية التى توصل اليها علماء السيميائ المعاصرون على ما سميناه سلفا بسيميائ الجاحظ ، لكى نستخلص بعض النتائج النهائية فى هذا المجال ، على أن نعود بعد ذلك الى اللفظ الذى قلنا قبل قليل انه أصل وسائل البيان ، وأهم جهد علمي عرف به الجاحظ .

يقول بنفنست : « ان كل نظام سيميائى يعتمد على اشارات يستوجب بالضرورة أن يتضمن :

1 — مجموعة محددة من الاشارات .

2 — قواعد تنظيم تتحكم فى اشكال هذه الاشارات .

3 — استقلال هذه الاشارات عن طبيعة الخطابات التى يسمح النظام بانتاجها ، وعن عددها (48) .

فاذا نحن أبعدنا النصة أو الحال عن وسائل البيان الاخرى التى حددها الجاحظ ، وجدنا أنها كلها تدخل فى اطار هذه القواعد التى قررنا بنفنست ، لأن أهم ما يميز وسائل البيان — عدا النصة — هو أنها ذات وظيفة تواصلية اجتماعية ، وهو شرط كل نظام سيميائى حسب اتجاه سوسير وممثليه من السيميائيين المعاصرين ، الذين أسمينا منذاهم بسيميائ التواصل ، على خلاف أصحاب سيميائ العلامات .

وجهد الجاحظ السيميائى يمثل — تبعا لوظيفة التواصل لوسائل البيان عنده — تجليا واضحا للقواعد الثلاث التى حددها بنفنست لكل نظام سيميائى . ولا شك أن ما يمكن أن يثير النقاش حول هذه المسألة هو مفهوم الاشارة عند الجاحظ وكذا مفهوم العتد لديه ، لانه لا خلاف اطلاقا

حول اعتبار اللفظ والخط من صميم علم السيمياء .

لقد تم تحديد مفهوم الإشارة عند أبى عثمان ، وأنها وسيلة تواصل تكون بالسيف والرمح والسوط ... الخ ، اذا تباعد الشخصان واستطاع كل منهما أن يرى الآخر ، أو تقاربا واستخدم الواحد منهما الإشارة دون اللفظ ، في مخاطبته الآخر . ومعنى هذا أنه لابد أن تكون للإشارة علامات (49) محددة ، تنتج خطابات متنوعة ، يستطيع أن يعوض بها المتكلم والمخاطب ، أو باث الرسالة ومتلقيها ، لغة الحديث اليومية العادية ، المعتمدة على الإشارة اللفظية .

أما ما يتعلق بقواعد تنظيم الإشارة الجاحظية ، وهى قواعد تتحكم في أنواع التعبير بها ، فقد حددت سابقا في أن لها وحدات حركية تتشكل في حيز الفضاء ، فتجعل الإشارة بالحركة صورة دالة ، ذات نسق تركيبى يدرك بواسطة جهاز الرؤية (50) .

ثم أن هذه الحركات بتركيبها أو تشكلها في الفضاء منفصلة انفصالا مطلقا عن طبيعة وعدد الخطابات التى تنتجها ، لأن الدلالات الناتجة عن الوسيلة الواحدة — التى هى السيف أو السوط أو الرمح — والحركة المختلفة ، متنوعة ومتمايزة ، ألم يقل الجاحظ : « وقد يتهدد رافع السيف والسوط ، فيكون ذلك زجرا ومنعا وردعا ، ويكون ذلك وعيدا وتحذيرا » .

فما سر هذا التمايز بين دلالات صادرة عن وسيلة واحدة تنتج عنها حركات مختلفة ؟ انه دون شك راجع الى بساطة الجهاز بحد ذاته ، وتنوع الخطابات الناتجة عنه ، وهو شرط كل جهاز اشارى . ثم ما هى العلاقة بين الحركة الصادرة عن رافع السيف أو السوط بالزجر أو الوعيد ... ؟ انها دون شك علاقة مواضعة وتواصل ودلالة ، مما لا يرجع اطلاقا الى طبيعة الإشارة ، المستقلة عن طبيعة الخطابات الناتجة عنها . وهو شرط كل نظام سيميائى .

(49) آثرت في هذا الموضع ترجمة Signe بعلامة للتمييز بينها وبين الإشارة عند الجاحظ .
50% انظر : ص : 113 .

أما العقد فلا بد أن يكون كالأشارة تماما ، من حيث إن لهما وحدات مكونة وتركيبا أو تشكلا ، وكذا دلالات مختلفة هي الخطابات التي تصدر عن جهازيهما .

إن الجاحظ قد وضع في حديثه الموجز عن العقد أنه وسيلة تواصل بين الأفراد ، لأقامة الحساب بينهم بواسطة أصابع اليدين . ويدرك هذا العقد باللمس والرؤية . ومعناه أن له جهازا توصليا أداته المرسل للخطاب أصابع اليدين ، وأداته المتلقية لهذا الخطاب الرؤية واللمس . ثم إن دلالات العقد لا شك هي التقديرات الحسابية المختلفة التي يتصورها محرك أصابع اليدين ويقوم بانجازها ، فيتلقاها اللمس أو الرائي باعتبارها دلالات تحل محل الأرقام في حساب الخط أو اللفظ ، فمن المعقول أن تكون هذه الدلالات غنية ومتنوعة بحسب اختلاف أنواع الحركة الصادرة عن أصابع اليدين ، وتشكلها أو تركيبها ، وفي تنوع الدلالات تنوع الخطابات أيضا ، وهو ما يجعل طبيعة الرسالة بالعقد مختلفة اختلافا جوهريا عن طبيعة الإشارة الصادرة عن أصابع اليد .

وإذا كان الجاحظ لم يوضح ذلك بما فيه الكفاية ، فإن باستطاعة الباحث تصور سيمياء الأصابع ، ما دام يستند الى مفهوم أبى عثمان العام لهذه الوسيلة البيانية ، وأنها لا تخرج عن نظام سائر الوسائل الاشارية .

أما النصب أو الحال التي استثنيناها من سيمياء التواصل ، فيمكن فهمها في إطار سيمياء فلسفية ، أقرب الى مفاهيم بيرس منها الى تصورات سوسير ، لأن هذه العلامات المتنبهة حولنا في الطبيعة والوجود ، توصلنا بالتأمل والنظر — حسب ما يعتقده الجاحظ — الى أن للعالم خالقا ، جعلها على ما هي عليه ، مدعاة لأدراك عظمته وقدرته الفائقتين . إن الحال إشارات مختلفة الاشكال ، لا حصر لها ، وتعبّر — على عكس قواعده — بنفسية — عن شيء واحد محدود هو خلق العالم وحدوثه ، وإن له مدبرا ، أى أنها وسائل اشارية لا حد لها ، تنتج خطابا واحدا هو ادراك خالق العالم عن طريق نصبه مظاهر هذا العالم أو حالها .

نظرية الكلام

تكمن في ثنايا كتابات الجاحظ نظرية للكلام ، يدرك قارئه معالمها الاساسية ويستطيع تصورها بشكل عام ومجمل ، دون أن يستوعب جزئياتها ودقائقها . ومرد عدم الاستيعاب هذا الى افتقار الباحث للمصدر الرئيسى الذى يرجح أن يكون قد تضمن تفاصيل هذه النظرية وهو كتابه (نظم القرآن) .

لكن فى بعض ما وصلنا من تراث الرجل اشارات واضحة لهذه النظرية ، وايحاءات دقيقة بخطوطها العامة . كما أن فى تراث المعتزلة — والجاحظ منهم — ما يعيننا على تفهم النظرية ، وادراك عناصرها الاساسية ، غير ناسين بعض الاختلاف الذى كان بينهم فى جزئيات النظرية اللغوية عندهم .

وأول ما يطالع قارئ الجاحظ من هذه النظرية فى صورتها المجملية ، أن الكلام صوت ، وتقطيع ، وتأليف ، ونظم .

فالكلام عند أبى عثمان جسم ، ولذلك فهو يحتمل ما تحتمله الاجسام من « اجتماع واقتراق » ، ويحتمل الزيادة والنقصان والفناء والبقاء » (1) .

وهو بهذا يخالف بعض اصحابه الذين قالوا بأن الصوت عرض لا يقوم « بنفسه ولا بد من أن يقوم بغيره » (3) .

لكن الجاحظ لم يكن ليتصور أن الصوت يمكن أن يكون وحدة أساسية

(1) رسائل الجاحظ : من كتاب حجج النبوة — ص : 149 ، والجدير بالذكر أن السندوبى قد خلط فقرة من كتاب للجاحظ فى خلق القرآن بما حققه من كتاب : حجج النبوة ، والكلام المستشهد به من « خلق القرآن » لا من « حجج النبوة » .

(2) المصدر نفسه .

(3) سر الفصاحة لابن سنان الخفاجى ص : 7 — 8 .

للكلام البشرى ، تقطع وتؤلف ، دون أن تكون هذه الوحدة مكونة لجسم ، لأن التأليف مسألة تنطبق على الجسم لا على العرض . ولهذا حاول بعض المعتزلة أن يتفاوضوا عن التأليف بمعناه الصريح ، وأنه يقع في الكلام ، فقالوا في حد الكلام : « فأما ما يحد به الكلام ، فالذى يذكر أنه الحروف المنظومة والاصوات المقطعة » (4) . فهم يذكرون النظام دون التأليف ، فإذا سئلوا عن ذلك ، أجابوا بأن « النظام في التحقيق انها هو التأليف ، وذلك لا يدخل الا في الاجسام ، لكنه شبه بما يتوالى على السمع ، فقل هو هو مؤلف » (5) .

ومعنى هذا أن تأليف الاصوات أو نظمها ، ليس تأليفا حقيقيا وانما هو مجرد تشبيه لها وهى تتوالى على السمع بالاجسام التى تحتل التأليف الحقيقى .

أما الجاحظ فقد أثبت التأليف معنى حقيقيا للاصوات ، لاعتقاده الأساسى بأن الكلام جسم وليس عرضا ، وقد ذكر ذلك وهو بصدد حديثه عن القرآن قائلا : « والقرآن على غير ذلك (6) جسم وصوت ، وذو تأليف وذو نظم وتقطيع ، وخلق قائم بنفسه مستغن عن غيره ومسموع فى الهواء ومرئى فى الورق ومفصول وموصول » (7) .

اذن فالكلام جسم يتكون من صوت وتقطيع وتأليف ونظم .

والصوت فى رأى الجاحظ هواء يصدر عن جهاز النطق لدى الانسان ، لكنه يصاغ صياغة خاصة ، ويتشكل تشكلا معينيا بفضل بعض اعضاء هذا الجهاز ، فيصبح حروفا . يقول : « فكر فى تهئية آلات الصوت والكلام فى الانسان ، فالحنجرة كالانبوب لخروج الصوت ، واللسان والشفستان والاسنان لصياغة الحروف والنغم » (8) . والمقصود من ذلك أن الصوت مادة غير متشكلة ، تصدر عن الحنجرة ، وتتخذ صوراً محددة عن طريق العمليات الكلامية المختلفة التى يقوم بها اللسان والشفستان والاسنان .

4، التذكرة فى أحكام الجواهر والامراض — ص : 368 .

5 المصدر السابق ص : 369 .

6 أى على غير ما اعتقده مخالفو الجاحظ بأن خلق القرآن مجاز وليس حقيقة .

7 رسائل الجاحظ ص : 149 .

8 الدلائل والاعتبار للجاحظ ، ص : 50 — 51 .

ويسمى الجاحظ هذه العمليات المختلفة تقطيعا . ومفهوم التقطيع عنده أن مادة كلامنا أصوات غير متميزة بصورة مخصصة : أى أنها مادة ليس لها شكل ، تصدر عن الإنسان والحيوان ، بل وعن الجهاد أيضا ، كاصطكاك الحجرين أو صرير الباب مثلا (9) . ولكنه — اعنى الكلام — لدى الإنسان يعتبر مادة تتخذ أشكالا مختلفة بواسطة الحلق واللسان والانسنان والشفيتين . وهذه المادة المتشكلة هى الحروف أو الاصوات المقطعة ، ويكون التقطيع على هذا الأساس هو عملية صياغة الصوت صياغة محددة تتميز عن غيرها ، وهذا التمييز فى صياغة الصوت هو الذى يجعل الحروف مختلفة فيما بينها ، يستطيع الإنسان أن ينتج منها عددا معينا — يختلف باختلاف اللغات — يكفيهِ للحصول على الكلمات .

والسؤال الذى يجب طرحه فى هذا المجال هو : ما الذى يجب أن يتم للانتقال من الاصوات المقطعة الى الكلمات ؟ أى كيف نستطيع أن نحصل عن طريق الحروف على الفاظ مختلفة ؟

ان التأليف الذى يتردد باستمرار فى تراث الجاحظ هو الكفيل بتحقيق ذلك . ومعناه أن بعض الصور الصوتية يضم الى بعض كى ننتج كلمات ... وهذا الضم لابد أن يأتى بدوره على شكل مخصوص ، أى أنه لابد فيه من الترتيب ، حتى يؤدى الى الحصول على الفاظ مفردة . ونستطيع ادراك ذلك حين نأذن بين أصوات الطيور والحيوانات وبين الاصوات البشرية المؤدية الى الالفاظ . فالاولى لا تقطيع فيها ولا تأليف ، أى أنها غير متمييزة ولا مرتبة على نسق معين ، فى حين أنه من الضرورى فى أصوات الإنسان — حين عملية التكلم — من أن تختلف ، وأن يسبق بعضها بعضا ، أو تتلو أصوات مقطعة أصواتا أخرى . يقول الجاحظ : « والصوت هو آلة اللفظ ، والجوهر الذى يقوم به التقطيع ، وبه يوجد التأليف . ولن تكون حركات اللسان لفظا ولا كلاما موزونا ولا منثورا الا بظهور الصوت ، ولا تكون الحروف كلاما الا بالتقطيع والتأليف » (10) .

والحقيقة أن مصطلح التأليف عند الجاحظ دقيق الاستعمال ، ويشير

(9) انظر : رسائل الجاحظ — ص : 149 .

(10) البيان والتبيين . ج : 1 ص : 79 .

لهذه الدقة غموضا وعدم تمييز بينه وبين مصطلح قريب منه هو النظم .
ويبدو أن مصدر هذا الغموض هو الاختلاف بين العلماء الذين جمعوا بين
البلاغة وعلم الكلام ، فيما يتعلق بحد الكلام البشرى .

وقد سبقت الإشارة الى أن بعضهم اعتبر الكلام عرضا لا جوهرًا
كما هو الامر عند أبى عثمان ، ولذلك آثروا استعمال (النظم) بدلا
من التأليف ، فى تعريفهم للكلام ، حتى يبتعدوا عن اشكال اختلاط التأليف
فى الكلام بالتأليف فى الأجسام .

ولذلك فإن النظم عند هؤلاء يعنى التأليف عند الجاحظ ، والمتصود
بهما جميعا ضم الشيء الى الشيء أو توالى الحروف فى النطق . يقول
القاضى عبد الجبار فى حد الكلام : « انه ما انتظم من حرفين فصاعدا ،
أو ما له نظام من الحروف مخصوص » (11) ؟

ويقول ابن سنان الخفاجى : « ونحن نذكر قبل الكلام فى معنى الفصاحة
نبذا من احكام الاصوات والتنبيه على حقيقتها . ثم نذكر تقطيعها على وجه
يكون حروفا متميزة ، ونشير الى طرف من احوال الحروف فى مخارجها .
ثم ندل على أن الكلام ما انتظم منها » (12) .

ونستطيع أن نستخلص أن الكلام : صوت وتقطيع وتأليف عند
الجاحظ ، أو صوت وتقطيع وانتظام عذد غيره ممن اعتقدوا أن الكلام ليس
جسما .

وصعوبة أخرى تعترضنا فى فهم المقصود بالتأليف عند الجاحظ ، وهى
انه يستعمل هذا المصطلح استعمالين اثنين يختلفان اختلافا بينا ، الاول
هو هذا الاستعمال الذى مر بنا ، والتأليف بحسبه ذو دلالة فلسفية ، مفادها
تركيب الأجزاء لا غير .

والثانى استعمال بلاغى يستفاد من كثير من النصوص التى وردت فى
معرض الحديث عن الجودة فى الكلام وكيف تتم ، وهو بهذا المعنى

(11) شرح الاصول الخمسة — للقاضى عبد الجبار ص : 528 .
(12) سر الفصاحة — ص : 54 .

مرادف للنظم عنده (13) ، أى انه الشكل الخاص الذى يتخذه الكلام بعد ان يتم تحقته البلاغى . قال : « كما عبت كتابى فى الاحتجاج لنظم القرآن وغريب تأليفه وبديع تركيبه (14) » . وقال ايضا : « وكيف صار نظمه (القرآن) من اعظم البرهان وتأليفه من اكبر الحجج (15) » . ومعنى كلامه ان القرآن معجز بأسلوبه ، او بنظمه وتأليفه ، وهو نفس ما يستفاد من قوله فى معرض دفاعه عن القضية نفسها : « عكبت اك كتابا اجهدت فيه نفسى وبلغت منه اقصى ما يمكن لمثلى فى الاحتجاج للقرآن والرد على الطعان ، فلم ادع فيه مسألة لرافضى ولا لحدىشى ولا لحشوى ، ولا لكافر مباد ولا لمنافق مقموع ، ولا لاصحاب النظم ولمن نجم بعد النظم ممن يزعم ان القرآن حق وليس تأليفه بحجة ، وانه تنزيل وليس ببرهان ولا دلالة » (15) .

وهذا المعنى البلاغى للتأليف أو النظم هو الذى يجعلنا ندرك ابعاد استعمال المصطلحين عند الجاحظ وعند البلاغيين بعده ، فنفرق لديهم بين التأليف أو النظم بمعنى التركيب والضم ، وبينهما بمعنى الصياغة الفنية للكلام ، ولعل النص التالى لعبد القاهر يوضح القضية اكثر ، قال : « والفائدة فى معرفة هذا الفرق (بين قولنا : حروف منظومة وكلم منظومة) انك اذا عرفته عرفت ان ليس الغرض بنظم الكلم ان تواتت الفاظها فى النطق ، بل ان تناسقت دلالتها ، وتلاقت معانيها على الوجه الذى اقتضاه العقل ، وكيف يتصور ان يقصد به الى توالى الالفاظ فى النطق ؛ بعد ان ثبت انهم نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض ، وانه نظير الصياغة والتجوير والتفويف والنقش وكل ما يقصد به التصوير » (16) .

ولعل قول عبد القاهر يقفنا بشكل واضح على ان النظم قد اتخذ لدى علماء البلاغة المتكلمين معنيين اثنين :

(13) ذكر الاستاذ الشاهد البوشيخى فى كتابه : « مصطلحات نقدية وبلاغية فى كتاب البيان والتبيين » معانى اربعة للتأليف ، أحدها هذا الذى يرادف النظم — انظر : ص : 72 وما بعدها .

(14) الحيوان — ج : 1 ص : 9 .

(15) البيان والتبيين ج : 1 ص : 383 .

(16) رسائل الجاحظ — حسن السندوبى ص : 148 .

(17) دلائل الاعجاز — عبد القاهر الجرجاني — ص : 93 .

اولهما هو توالى الالفاظ في النطق ، اى ان تشكل سلسلة كلامية ،
وهو معنى التأليف بمفهومه الفلسفى عند الجاحظ .

والثانى معنى بلاغى ، والمقصود به : الصياغة الفنية التى ترجع عند
عبد القاهر الى تناسق الدلالات وتلاقى المعانى على الوجه الذى اقتضاه
العقل ، وهو التأليف بمعناه البلاغى عند أبى عثمان ا أو النظم الذى
يرادفـه .

ويمكن ان نستخلص من هذا الذى ذكرناه :

ا — ان الكلام عند الجاحظ جسم لا عرض ، اى مادة مستقلة بنفسها ،
تتشكل بجملة عمليات يقوم بها الانسان كى يعبر عن متصوراته الذهنية .

ب — أنه صوت وتقطيع وتأليف .

ج — ان التأليف عنده يعنى التركيب أو الضم ، ويعنى ايضا الصياغة
الفنية للكلام ، التى تتخذها بعض الاعمال الابداعية المعتمدة على اللغة ،
وهو يرادف بهذا المعنى الثانى النظم .

د — ان النظم عند من اعتقد ان الكلام ليس جسما ، يتخذ بدوره
معنيين ، الاول فلسفى يدخل فى اطار نظرية الكلام ، والثانى بلاغى ويعنى
الصياغة الفنية التى تميز الآثار الادبية الجيدة .

عيوب الخطاب

البلاغة والفصاحة حدثان لغويان وفنيان ، متكاملان وممتزجان ففى
فكر الجاحظ وتصوراته (1) .

وليتحققا — باعتبارهما لغويين — لابد من أن تتوفر شروط متعددة
ومختلفة على مستوى الصوت المقطع ، وعلى مستوى التأليف ، حرفيا
كان أو تركيبا الكلمات . وقد قاد توفر هذه الشروط الجاحظ الى القيام
بدراسة معيارية ، يصف فيها كل ما من شأنه أن يحول دون ابلاغ الرسالة
اللغوية المبنوثة ، أى أنه تحدث عن العيوب والشوائب التى يجب تجنبها
كى يتحقق الحديث اللغوى البليغ أو الفصيح ، على اعتبار أن البلاغة
أو الفصاحة تعنيان فى أول شرط لهما ، افهام الحاجة (2) .

ويمكننا أن نقسم عيوب الخطاب الذى لا يحقق هذا الهدف الى قسمين
كبيرين ، مدخلين فى اعتبارنا ما تقتضيه نظرية الكلام عند الجاحظ التى سبق
أن لخصناها قبل قليل :

أ — عيوب الصوت المقطع .

ب — عيوب التأليف .

فمن عيوب القسم الاول ما يعود الى اللسان باعتباره عضوا أساسيا
فى الجهاز الصوتى ، لا يمكن أن يحقق الحدث اللغوى دون ما يقوم به هذا
العضو من دور فى التقطيع ، أى فى جعل الاصوات تتنوع وتتمايز كي تحدث
عن تنوعها عملية الكلام . ومن ذلك :

(1) انظر : « المعاييس الاسلوبية فى النقد الادبى من خلال (البيان والتبيين) » د. عبد السلام
المسدى — حوليات الجامعة التونسية — كلية الاداب والعلوم الانسانية — ع 13 —
س : 1976 — ص : 49 — 50 .

(2) انظر : البيان والتبيين — ج : 1 ص : 143

قال أبو عثمان : « والذي يعترى اللسان مما يمنع من البيان أمور :
منها اللثغة » (3) .

وتظهر هذه الآفة في خمسة احرف عربية تكلم الجاحظ على اربعة منها
هى القاف والسين واللام والراء ، واعتذر عن عدم ذكره للحرف الخامس ،
وهو الشين المعجمة ، بأن الكتابة لا تستطيع تصوير هذا النوع من اللثغة ،
لأنه مخرج من المخارج وليس حرماً من الحروف (4) .

واللثغة التى تقع فى القاف هى أن صاحبها يستبدل بهذا الحرف
طاء . فيقول : طالت له مكان : قلت له . وطال لى بدلا من قال لى (5) .
والتي تقع فى السين هى نطق هذا الحرف ثاء كقولهم : بائم الله ، بدلا من :
باسم الله (6) .

ولثغة اللام على ضربين ، أحدهما أن بعض الناس يجعله ياء فيقول :
جبي ، مكان : جمل .

والثانى أن البعض يجعل اللام كافا فيقول : ما اكعكة فى هذا ؟ مكان
ما العلة فى هذا ؟ (7) .

وأما التى تقع فى الراء فهى على أربعة اشكال يستطيع الخط
تصويرها ، وشكل خامس هو الذى كان يعرض لواصل بن عطاء ، ليس
لرسم صورته سبيل .

والاشكال الاربعة هى أن تكون اللثغة بالياء أو بالغين أو بالذال
أو بالطاء . وعلى هذا ينشد اصحاب هذه الأشكال قول عمر بن أبى
ربيعه :

واستبدت مرة واحدة انما العاجز من لا يستبد .

(3) البيان والتبيين — ج : ١ ص : 33 .

(4) انظر المصدر نفسه — ج : 1 ص 34 .

(5) المصدر نفسه — ج : 1 ص : 34 .

(6) المصدر نفسه والصفحة نفسها .

(7) البيان والتبيين — ج : 1 ص : 35 .

- ا - واستبدت مية واحدة .
 ب - واستبدت مفة واحدة .
 ج - واستبدت مذة واحدة .
 د - واستبدت مظة واحدة (8) .

وايسر شكل من اشكال هذه اللثغة هو الذى يجعل صاحبه الغين بدلا من الراء ، اذ انها أثقل قبجا وأكثر شيوعا في وسط العلماء والخطباء ، قال الجاحظ : « وأما اللثغة في الراء فتكون بالياء والظاء والذال والغين ، وهى أقلها قبجا وأوجدها في ذوى الشرف وكبار الناس وبلغائهم وائرافهم وعلمائهم » (9) .

2 - اللكنة :

وقد عرفها أبو عثمان بأنها ادخال بعض حروف العجم في حروف العرب (10) ، وتعرض للعجم المتحدثين بالعربية ، او لمن خالطهم ونشأ بين ظهرانيهم ، كنحو ما كان يعترى زيادا الاعجم الشاعر . قال أبو عبيدة : « كان ينشد قوله :

فتى زاده السلطان في الود رفعة اذا غير السلطان كل خليل
 فيجعل السنين شيئا والطاء تاء فيقول : فتى زاده الشلتان (11) » .
 ومن الذين كانت تعرض لهم الكننة سحيم عبد بني الحساس ، اذ كان ينطق الشين سينا فيقول : ما سعرت ، بدل ما شعرت (12) .

ومنهم عبيد الله بن زياد ، وصهيب بن سنان النمرى اللذان كانا يجعلان الحاء هاء (13) . وقد روى عن أبى عبيدة ان الاول لم يكن يرتضخ هذه اللكنة فقط ، بل زاد عليها استبدال القاف كافا (14) .

(8) المصدر نفسه - ص : 35 - 36 .

(9) المصدر نفسه - ص : 15 .

(10) انظر المصدر السابق ص : 40 .

(11) المصدر نفسه ص : 71 .

(12) البيان والتبيين ج : 1 ص : 72 .

(13) المصدر نفسه ص : 72 . (14) المصدر نفسه ص : 73 .

وهو ما كان يفعله أبو مسلم الخراساني فيقول : كلت له ، مكان قلت له (15) .

وهذه الأشكال من اللكنة التي وقف عندها الجاحظ هي أبرز أنواعها ، وما كان يعرض للشعراء والخطباء منها . فأما ما يعرض للعمامة فأشكال كثيرة وأنواع متعددة ، ذكر منها الجاحظ — على سبيل المثال لا الحصر — استبدال العين همزة ، والذال المعجمة دالا ، والياء الفا ، والجيـم ذالا (16) .

3 — التهمة والفأفة :

ومن عيوب التقطيع كذلك ما يعرض للتمتام والفأفاء ، حيث يتردد ويتلعثم لسان الأول منهما في النطق بالتاء . وكذلك الثاني لا يستطيع اقامة الفاء في كلامه إلا بعد طول تردد . قال الأصمعي : « إذا تتعنع اللسان في التاء فهو تمتام ، ولذا تتعنع في الفاء فهو فأفاء » (17) .

أما عيوب التأليف فإنه يمكن تقسيمها الى صنفين : أولهما يتعلق بطريقة التكلم ، وثانيهما يتعلق بقوانين النحو والصرف .

فمن الصنف الأول :

1 — اللجلجة : والمقصود بها التردد في اقامة الكلام بصفة عامة ، وليس في حرف بعينه لأفة عارضة في اللسان (18) .

2 — الحبسة : وهي أن يثقل الكلام على الشخص ، فلا ينطق به بطلاقة ، وإنما بعد قليل من العمل والكلفة (19) .

3 — العثلة : وهي شبيهة بالحبسة ولكنها أكثر منها درجة ، إذ أن صاحبها وجد بينه وبين النطق بلسان طليق حاجزا يحول بينه

15) المصدر نفسه والصفحة نفسها .

16) انظر المصدر السابق ص : 73 — 74 .

17) المصدر نفسه ص : 37 .

18) المصدر السابق ص : 39 .

19) انظر : المصدر نفسه والصفحة نفسها .

وبين اجراء عملية التكلم على وجه يفى بتطابق دلالاته لتصوراته الذهنية ،
وكان لسانه معقول عن ذلك (20) .

4 — اللف : هو ادخال بعض الكلام فى بعض ، مما يجعل الخطاب
اللغوى غير مفهوم ، وينشأ عن آفة أو عيب فى اللسان ، قال أبو عبيدة :
« اذا ادخل الرجل بعض كلامه فى بعض فهو ألف ، وقيل بإسائه
لف » (21) .

5 — الحكلة : وهى شدة الحبسة مع اللثغ (22) ، أى أن
صاحبها يجمع بين عيبين اثنين ، الاول منهما هو ثقل الكلام عليه اذ لا
ينطق الا بعد تعمل ، والثانى انه يعجز عن النطق ببعض الحروف على
وجهها الصحيح .

6 — العجلة : ومن شأن العجلة فى الكلام أن تجعله غير مفهوم أو
واضح ، وهو ما اوحى اليهم بأن يشبهوا صاحبها تشبيهات مختلفة ، منها
قول سلمة بن عائش :

كان بني رالان اذ جاء جمعهم فراريج يلقي بينهن سويق (23) .

7 — ضالة الصوت : وقد كانوا يعيبون صاحبها ويمدحون جهارة
الصوت .

قال الاعشى :

فيهم الخصب والسماحة والنجب دة جمعا والخابط الصلاق (24) .

وقد ارتبط تفضيلهم لهذه الجهارة فى الصوت بداجتهم الاجتماعية
الى الخطب ، ولذلك تراهم يذمون صاحب الخطبة الضعيف الصوت
كنحو ما قال بشار :

(20) انظر : المصدر نفسه والصفحة نفسها .

(21) البيان والتبيين ج : 1 ص : 38 .

(22) انظر : المصدر نفسه ص : 40 و 325 .

(23) المصدر نفسه ص : 39 .

(24) الصلاق : المرتفع الصوت — انظر : البيان والتبيين ج : 1 ص : 124 .

ومن عجب الأيام أن قمت ناطقا

وانت ضئيل الصوت منتفخ السحر (25)

وبالمقابل يتفاخرون بارتفاع الصوت وشدته في الخطابة ، قال
شبة بن عقال :

الا ليت أم الجهم والله سامع ترى ، حيث كانت بالعراق ، مقامى
عشية بذ الناس جهرى ومنطقى وبذ كلام الناطقين كلامى (26)

8 — التشادق :

لم يحدد الجاحظ معنى دقيقا للتشادق ، ولعل مرد ذلك الى أنه
كان معروفا بين أدباء عصره ، أى أنه كان يعنى لديهم ما يعنيه لدى
اللغويين ، من أنه التكلف في المنطق بفتح الفم وتوسيعه وليسه (27)
اشتقاقا من الشدق ، لأنه المعتمد في هذه الطريقة من التكلم ، وقد كانوا
يذمون ذلك ويعتبرونه عيبا وتصنعا بغيضا ، وخاصة اذا كان صاحبه
من غير أهل البادية (28) . وأنشد خلف الأحمر في ذلك :

له حنجر رحب وقول منقح وفعل خطاب ليس فيه تشادق (29)

9 — التعمير :

التعمير في الكلام أن يتكلم الإنسان بأقصى قعر فمه (30) ، ومعنى
هذا أنه نوع من أنواع التشدد والتصنع في المنطق ... ولكنه عند الجاحظ
يعنى استعمال الغريب (31) عن عمد ، في الخطب اليومية ، ويبدو أن اللجوء
اليه تكلف لا يفيد الرسالة المباشرة بقدر ما يسئ اليها ، إذ أنه يحول بينها
وبين المتلقى الذي يجد صعوبة كبيرة في فهمها ، أن هو توفرت لديه شروط

(25) منتفخ السحر : جبان « اللسان : سحر » — وانظر المصدر نفسه ص : 124

(26) المصدر السابق ص : 127 .

(27) اللسان : (شدق) .

(28) انظر : البيان والتبيين ج : 1 ص : 44 .

(29) المصدر نفسه ص : 129 .

(30) اللسان (قعر) .

(31) وقد أخذ صاحب الصناعتين أيضا بهذا المعنى الجاحظي للتعمير مضيفا اليه تداخل

الكلام الذي يجعل المعنى غامضا قال : « والتعقيد ، والاغلاق والتعير سواء ،

وهو استعمال الوحش ، وشدة تعليق الكلام بمغضه ببعض ، حتى يستبهم المعنى » .

الصناعتين لابی هلال ص : 51

الفهم ، والتي تتلخص في الاستيعاب الشامل للألفاظ الاعرابية والمهجورة .

وبروى أبو عثمان أن غلاما أتى أبا الأسود الدؤلى يلتمس بعض ما عنده ، فقال له أبو الأسود : ما فعل أبوك ؟ قال : (أخذته الحمى فطبخته طبخا ، وفنخته فنخا ، ومضخته مضخا ، فتركته فرخا (32) .

فقال أبو الأسود : (فما فعلت امراته التى كانت تهاره وتشاره وتجاره وتزاره (33) ؟

قال : (طلقها متزوجة غيره ، فرضيت وحظيت وبظيت (34) .

قال أبو الأسود : قد عرفنا رضيت وحظيت ، فما بظيت ؟ قال : حرف من الغريب لم ييلفك » (35) .

ومعناه ان الغريب يستعصى على العلماء ، فما ادرانا بأفراد المجموعة اللغوية العاديين ؟ ان التقعير يشكل حاجزا كبيرا بين الصور الصوتية وعملية نقلها من طرف المخاطب الى صور ذهنية او مدركات . وقد عبر الجاحظ عن هذا الحاجز الذى يجده الشخص العادى فى ترجمة الدلالات الى تصورات ، بايراده تقعيرا لأبى علقمة النحوى ، وقد أصابته مرة فاجتمع عليه قوم ، فقال : « ما لكم تتكاثون على كما تكاثون على ذى جنة ، افرنقوا عني » . فقال احد من حضر : « دعوه فان شيطانه يتكلم بالهندية » (36) ومعنى هذه العبارة الاخيرة ان كلام أبى علقمة غير واف بالغرض الاساسى من كل تواصل لفظى ، وهو الاهتمام من طرف الباحث والتفهم من طرف المتلقى ، والسبب يرجع لا شك للتقعير الذى لجأ اليه صاحب الرسالة ، أو الغريب الذى تكلفه .

10 — النحنة والسعلة : وقد كانوا يعتبرون النحنة والسعلة اللتين تعرضان للمتكلم والخطيب عيبا نابعا من عجزه عن مواصلة الحديث

(32) فنخته : أضعفته — مضخته : دقته — الفرخ : الصغير العاجز من الحيوان .

(33) تهاره : تصيح فى وجهه كتحو ما يهر الكلب — تشاره : تعاديه وتخافه .

نجاره : تلحق به الجريرة — تزاره : الزر : العوض .

(34) حظيت : من الخطوة أى نالت مكانة عند من تزوجته

(35) البيان والتبيين ج : 1 ص : 379 .

(36) المصدر نفسه ص : 379 — 380 .

في توال ودون توقف ، ومن عدم قدرته على التعبير بطلاقة عن معان اعتبروها هي الأخرى مضطربة في نفسه ؟ قال بشر بن المعتمر :

ومن الكبائر مقول متنتعج جم التحنح متعب مبهور (37) .

11 - الرتبة : وقد ذكرها (38) الجاحظ الى جانب عيوب الخطاب السالفة ، لكنه لم يقف عندها وقفته التي عهدناها منه في تحديد هذه العيوب . وبالرجوع الى بعض قواميس اللغة نستطيع أن ندرك المقصود منها ، والذي اختلف اللغويون فيما بينهم لتحديده ، فقال بعضهم : انها ردة قبيحة في اللسان من العيب . وقال بعض آخر : انها عجلة في الكلام وقلة أناة (39) .

وهذه العيوب في طريقة التكلم ، تشكل كالعيوب السابقة والمتعلقة بالتقطيع الصوتي - معوقات تحول دون تبليغ الخطاب اللغوي على وجهه الصحيح ، الذي يهدف بالدرجة الاولى الى التواصل اللفظي السليم من الشوائب أو الى تحقق الفصاحة والبلاغة على أساس أنهما حدثان لغويان .

ولكن هذين الحدثين لا يتوقف تحققهما على النطق بالحروف العربية نطقا صحيحا ، وعلى سلامة طريقة التكلم من الشوائب ، بل لا بد أيضا من مراعاة النظام الداخلي للغة ، لان الخطأ الوافي بالغرض منه ، لا بد أن ينسجم انسجاما مطلقا مع القواعد اللغوية العامة للتركيب العربية . ولذلك نجد الجاحظ يقف وقفات متعددة عند أنواع من الخروج على القواعد ، ويذكر له أمثلة كثيرة ومتفرقة ليدل بها على أن اللغة قوانين داخلية ، اذا خرج المتحدث عنها لم يوفّر لخطابه شروط الافهام . وهذه العيوب ترجع الى التأليف حسب مفهومه عند الجاحظ . لأن شروط التأليف الصحيح هي مراعاة النظام الداخلي للغة ، أي أخذ قواعد الصرف والنحو والمعجم بعين الاعتبار في كل تأليف للكلام يقصد الى التواصل والافهام .

وقد أسمى الجاحظ - كغيره من علماء اللغة في عصره - هذا الخروج على قواعد التأليف الصحيح لحنا .

(37) البيان والتبيين ج : 1 ص : 41 .

(38) انظر المصدر السابق ص : 333 .

(39) انظر اللسان : رمت

وممن اشتهر باللحن الوليد بن عبد الملك ، اذ يروى الجاحظ انه
قال لأبيه :

« يا امير المؤمنين ، اقتل أبى فديك » وقال مرة أخرى : « يا غلام
رد الفرسان الصادان عن الميدان » (40) .

كذلك اشتهر الموالى ممن دخلوا الاسلام بعد الفتوحات بعدم مراعاة
تواعد اللغة ونظامها التركيبى ، قال ابو عثمان : « مر الشعبى بناس
من الموالى يتذكرون النحو فقال : لئن أصلحتموه انكم لاول من افسده » (41) .

ولم يقتصر هذا اللحن على الحديث اليومى وعمليات التواصل العادى
بل انه امتد الى القرآن أيضا ، اذ يروى الجاحظ أن (سابقا) كان يقرأ :
« الخالق البارئ المصور (42) » . فكان ابن جابان اذا لقيه قال :
يا سابق ، ما فعل الحرف الذى تشرك بالله فيه (43) ؟ » .

وهذه الامثلة التى ذكرناها اللحن — على سبيل المثال لا الحصر —
تقفنا على نوع آخر من العيوب التى تعلق بالخطاب اللغوى ، فتمنع من
التواصل المحقق للبلاغة التى هى قبل كل شئ افهام الحاجة (44) ، اذ
من شأن عدم توفر شروط التأليف الصحيح للكلام ، أن يجعل الخطاب غامضا
وغير مفهوم من طرف المتلقى . ويحكى الجاحظ أن الوليد صعد المنبر
فقال : على بن أبى طالب لص بن لص ، صب عليه شؤبوب عذاب . فقال
اعرابى كان تحت المنبر : ما يقول أميركم هذا ؟ (45) .

ويبدو من سؤال الاعرابى انه لم يفهم كلام الوليد ، لانه لم
يوفر له شرطا أساسيا من شروط الخطاب اللغوى ، وهو الانسجام مع
القواعد العامة للمعجم ، والتى لها علاقة كبيرة بقوانين الصرف والاشتقاق
ويعتبر عدم مراعاتها خروجاً على نظام تأليف الكلمة والجملة العربيتين .

(40) انظر البيان والتبيين ج : 2 — ص : 204 .

(41) المصدر نفسه ص : 169 .

(42) الحشر : 24

(43) المصدر السابق ص : 219 .

(44) انظر المصدر نفسه ج : 1 ص : 113 .

(45) انظر المصدر السابق ج : 2 ص : 204 .

ونستطيع أن نستخلص بعد هذا الذى ذكرناه من عيوب الخطاب
اللفوى .

1 — أن للغة قواعد وأنظمة تنقسم فى رأى الجاحظ الى قسمين :
أولهما التقطيع الصوتى ، وثانيهما التأليف .

2 — أن كل عيب يعلق بأحد القسمين أو يلحقه ، يجعل الخطاب غير
مفهوم ، ولا يحقق بالتالى الفصاحة والبلاغة ، على أساس أنهما حدثان
لغويان قبل أى شىء آخر .

3 — أن عيوب التقطيع الصوتى ترجع الى خلل فى جهاز النطق ،
أو الى عادة متمكنة من صاحب العيب .

4 — أن عيوب التأليف نوعان : أولهما ذو علاقة بطريقة التكلم فى
فى حد ذاتها ، وثانيهما ذو علاقة بقواعد الصرف والنحو والمعجم .

5 — أن دراسة الجاحظ للعيوب وعدم اهتمامه بوصف معطيات
اللغة ، يجعل بحثه بحثا معياريا ، هدفه الخطاب الأمثل ، لا الخطاب
المتحقق واقعا .

مكونات الخطاب الجيد

تمهيد :

إذا كانت سلامة الخطاب من العيوب — الصوتية أو العيوب الراجعة الى التأليف تحقق البلاغة والفصاحة باعتبارهما حدثين لغويين ، فإن توافر عناصر الجودة في الخطاب يحققهما باعتبارهما ظاهرتين فنييتين .

لذلك فإن الجاحظ عمد الى النص الفني الراجي ، يدرس مظاهره ، ويحاول البحث عن نظامه الداخلي الذي يعتبر علة جماله وسر اعجاب المستمع أو القارئ به .

وقد انسجمت دراسته تلك مع نظرية الكلام لديه ، وأنه صوت متقطع وتأليف ، فدرس عناصر الجودة على مستويين :

أ — مستوى الاصوات .

ب — مستوى التأليف .

ويمكننا أن نقسم هذه الدراسة لديه تقسيما آخر ، مقاربا للنظرية ومحاذيا لعنصرها الاساسيين ، وهو تقسيم يهدف أساسا الى تنظيم البحث ومحاولة تيسيره ، ويعطيه طابعا جديدا ، اذ يدخل ضمنه ما يمكن أن نفيده من أبي عثمان في المجال البلاغي بصفة عامة ، دون مراعاة التقسيم التقليدي لظواهر البلاغة العربية ، الى معان وبيان وبيدع ، ما دامت كتابة الجاحظ نفسها لا تعكس هذا التقسيم .

وقد ارتأينا من أجل الحفاظ على طابع الجاحظ المميز وإمكانية الاستفادة منه أن نصنف الجهد البلاغي لديه الى ثلاثة أقسام :

أ — قسم يتعلق بالاصوات .

ب — قسم يتعلق بالدلالة الموحية أو التصوير .

ج — قسم يتعلق بالشكل الخارجي للكلام .

الفصل الرابع

النظم على مستوى الصوت المقطع

« ان العمل الفنى هو اولا نظام للاصوات ، ثم انتقاء من النظام الصوتى للغة ما » (1) .

بهذه الفكرة البسيطة والمعقدة فى آن واحد يمكننا ان نميز العمل الفنى من غيره من الخطابات اليومية العادية ، لان الشاعر ينتقى من اللفظ ما يجعل لعمله بعدا فنيا خاصا ، يثير ويستفز — بحد ذاته — القارئ او المستمع ، فيجعله معجبا ومثقلا بالاثـر ، وداخلا الى عالمه من جهة ايقاعه ونبره لا من مضمونه الفكرى او شحنة الانفعالات المعبر عنها .

ويبدو ان الجاحظ قد اولى الجانب الصوتى فى الاعمال الفنية عناية غير بسيرة ، الا أننا لا يمكن ان نزعم بأن جهده فى هذا المجال يعتبر أبرز ماتميز به ، او أنه جهد مستغن عن غيره ، وكاف لتأسيس دراسة البنية الصوتية للخطاب العربى الرفيع ، اذ لابد ان فجر الدراسة البلاغية الذى عايشه أبو عثمان ، قد جعل منه رائد هذه الدراسة ، بكل ما تفرضه الزيادة من مغامرة ، تحمل فى طياتها الجزئى والنسبى ، أكثر مما تسفر عن النتائج النهائية والاحكام المطلقة . ولذلك فانه يمكن اعتبار وقفات الجاحظ عند النظام الصوتى للعمل الفنى مجرد انطباعات علمية ، افادت البلاغة العربية القديمة ، بحسب ما يعكسه اتجاهها المتكامل — كما يتمثل لدى قدامة بن جعفر فى القرن الرابع (2) ، وابن سنان الخفاجى فى القرن الخامس (3) — والذى لم يهمل أى عنصر من عناصر لغة الشعر والنثر الفنى ، بدءا بالصوت ونظامه ، فالكلمة وايدائها ثم التركيب ومقتضياته ، دون أن يهمل العلاقة الوثيقة بين اللفظ والمعنى . ويمكن ان تفيد هذه الانطباعات العلمية

(1) نظرية الادب — اوسمن وارين — رينيه ويليك — ترجمة محيى الدين حبجى ص : 226 .

(2) انظر : نقد الشعر لقدامة — ت : سنة 337 هـ .

(3) انظر : سر الفصاحة لابن سنان — ت : سنة : 466 هـ .

ايضا في مجال تأسيس بلاغة عربية جديدة ، تعيد الى البنية الصوتية شرعيتها في الدراسة الادبية ، وهى بنية أهملت بشكل كبير لدى اصحاب البلاغة التعليمية ، كما تتمثل في اوضح صورة لها عند السكاكى .

و اول ما يثير انتباهنا — عند الجاحظ — من رصد للعنصر الصوتى فى القول الفنى ، هو أن المعبر عنه لا يمكن أن يكتسب صبغة الأثر — الجمالى الا اذا ادخلنا فى الاعتبار نظامه الصوتى ، كما أن التأثير على المستمع أو القارئ يعود فى أكثره الى هذا النظام . ولذلك فانه لابد من أن تتوافر فى الخطاب الرفيع أو الراعى عناصر صوتية تجعل منه شيئا آخر غير كونه أداة تواصل عادية ، أو لغة يومية يتوخى منها الافهام والتفهم فقط ، أى أن العنصر الصوتى يحقق البلاغة والفصاحة على مستوى الابلاغ المفهوم ، وعلى مستوى الابلاغ الفنى من حيث ان للاصوات اللغوية تأثيرا على المتلقى . قال الجاحظ : « ... وإن البيان يحتاج الى تمييز وسياسة وإلى ترتيب ورياضة » ، وإلى تمام الآلة واحكام الصنعة ، وإلى سهولة المخرج وجهارة المنطق ، وتكميل الحروف واقامة الوزن ، وأن حاجة المنطق الى الحلوة والطلاوة كداجته الى الجزالة والفخامة ، وأن ذلك من أكثر ما تستمال به القلوب ، وتثنى به الاعناق ، وترين به المعانى » (4) .

وابرز ما يوفر للعمل الفنى هذه الاوصاف هو ما يمكن أن نسميه اثتلاف الاصوات اللغوية داخله ، اذ لحروف الكلام الشعرى نغم وإيقاع ، يتصفان فى الآثار الجيدة بالاتفاق وسلاسة النظام ، وفى الاعمال الرديئة بالتنافر والاستكراه ، قال أبو عثمان : « وكذلك حروف الكلام وأجزاء البيت من الشعر ، تراها متفقة ملسا ، ولينة المعاطف سهلة ، وتراها مختلفة متباينة ، ومتنافرة مستكرهة تشق على اللسان وتكده » ، والآخرى تراها سهلة لينة ، ورطبة مواتية ، سلسلة النظام ، خفيفة على اللسان ، حتى كأن البيت بأسره كلمة واحدة ، وحتى كأن الكلمة بأسرها حرف واحد » (5) .

(4) البيان والتبيين : ج : 1 ص : 14 .

(5) المصدر نفسه ص : 67 .

وواضح من خلال قوله هذا أنه يتحدث عن الموسيقى الداخلية للبيت الشعري ، أى عن النبر والایقاع اللذين يكمنان فى ثنایا لغة الشعر ، واللذين تبعتهما مخارج الحروف — بحد ذاتها — داخل هذه اللغة .

وقد أولى الجاحظ العنصر الصوتى فى الشعر ، عناية فائقة فرد اليه فى بعض انطباعاته أهم شرط من شروط الجودة قائلا : « وأجود الشعر ما رايته متلاحم الاجزاء ، سهل المخارج ، فتعلم بذلك أنه قد أفرغ أفرغا واحدا ، وسبك سبكا واحدا ، فهو يجرى على اللسان كما يجرى الدهان » (6) .

ومعناه أن الشعر الجيد هو الذى يتميز بالائتلاف الصوتى بين مقاطعه واجزائه ، أى بإيقاعه الموسيقى المتناسق ، ونبره المنسجم .

ومن أمثلة هذا الانسجام وذلك التناسق قول الثقفى :

من كان ذا عضد يدرك ظلامته ان الذليل الذى ليست له عضد
تبنو يدها اذا ما قل ناصره ويأنف الضيم ان اثرى له عدد .
وقول أبى حية النميرى :

رمتنى وستر الله بينى وبينها عشية آرام الكناس رميم
رميم التى قالت لجارات بيتها ضمنت لكم الا يزال يهيم
الا رب يوم لو رمتنى رميها ولكن عهدى بالنضال قديم (7)

ومن أمثلة عدم الانسجام والتناسق بين مخارج الحروف قول القائل :

وقبر حرب بمكان قفر وليس قرب قبر حرب قبر
وقول ابن يسير :

لم يضرها والحمد لله شىء وانثنت نحو عزف نفس ذهول (8)

(6) البيان والتبيين ج : 1 ص : 67 .

(7) آرام الكناس : اسم موضع — رميم : اسم خليله — ستر الله : يعتمد به الاسلام عهده بالنضال قديم : أى لم أعد شابا فأفنتها كما فنتنى — وانثر الشعر فى البيان والتبيين ج : 1 ص : 87 — 89 .

(8) انظر البيتين مما فى المصدر نفسه ص : 65 — 66 .

فاذا سألنا الجاحظ عن بعض قوانين الانسجام الصوتي في لغة الشعر ، أجاب بأن « هذا باب كبير ، وقد يكتفى بذكر القليل حتى يستدل به على الغاية التي إليها يجرى » (9) .

وكم كنا نود لو أنه أتى على ذكر هذا الباب جملة وتفصيلا ، فيتسنى لنا بذلك الوقوف على أهم مشكل يمكن أن يشغل دارس الأدب ، وهو الإجابة عن السؤال العريض : ما الذي يميز الكلام الشعري عن غيره من أشكال الكلام ؟ وهو سؤال يجد أبرز إجابة عنه في الاعتماد على دراسة الانظمة الصوتية للأثر الفنية .

ولكن أبا عثمان لم يكتف بالإشارة إلى أهمية هذا العنصر ، وأنه باب كبير ، بل وقفنا على بعض قوانينه في العربية ، وتتلخص في أن « الجيم لا تقارن الظاء ولا القاف ولا الطاء ولا الغين ، بتقديم ولا بتأخير . والـزاي لا تقارن الظاء ولا السين ولا الضاد ولا الذال ، بتقديم ولا بتأخير » (10)

وكان أولى بالجاحظ أن يتحدث عن كل حرف عربي لا يقارن بغيره ، وعن الحروف التي تقارن بغيرها ، ونتائج هذا وذاك ، فيؤسس دراسة صوتية شاملة ، نستطيع اتخاذها معيارا نميز به الإيقاع الموسيقي الداخلي ، المؤتلف والمتناسق ، والإيقاع المتناثر الرديء .

(9) المصدر السابق ص : 69 .
(10) المصدر نفسه والصفحة نفسها .

الدلالة الموحية

1 - التشبيه .

1 - مبحث التشبيه عند الجاحظ :

حديث الجاحظ عن التشبيه تطبيقي صرف ، اذ اورد في مؤلفاته المختلفة امثلة عديدة ومتنوعة لهذه الوسيلة التصويرية ، دون ان يردفها باهتمام نظري يبحث عن قوانينها ونظامها الداخلى ، سوى بعض اشارات وانطباعات جزئية لا ترتقى اطلاقا الى مستوى البحث عن الانساق ، او تحليل التجليات . الا ان في العدد الوفير من التشبيهات الواردة فيما تبقى من تراث الجاحظ ، وكذا في بعض تقسيماته السلحية لبعض انواع هذه الظاهرة من ظواهر فن القول ، ما يجعل الباحث يطمئن الى وعى ابي عثمان واهتمامه الفائق بوسيلة اساسية من وسائل لغة التصوير والتخيل فسى الاساليب الجمالية والابداعية .

ويمكن تقسيم ما اوردته من تشبيهات الى اربعة أقسام ، تنوع فهمه لها بحسب ما فرضته عليه طبيعتها :

أ - التشبيه المفرد :

قسم ذكر فيه تشبيهات مفردة ، ينتزع وجه الشبه فيها من امر واحد ، أو حالة خاصة يتجانس فيها طرفا التشبيه . وامثلة هذا القسم غزيرة لا يمكن حصرها أو الإحاطة الدقيقة بعدها ، لانها متفرقة في آثاره ، غير مختصة بكتاب أو رسالة . والوقوف عند هذا النوع من التشبيهات يهدف أساسا الى تبين صورته ، وما تختلف به هذه الصورة عن غيرها من أنواع التشبيه التى ذكرها ، وكذا وعى الجاحظ بتلك الصورة وهذا الاختلاف .

وابرز ما يطاتعنا من هذا النوع تشبيه احوال للمرأة أو أعضاء
منها ببعض مظاهر الطبيعة وأشكال الحيوان . فمن ذلك تشبيه المرأة اللفاء
الضامرة البطن بالحية ، لأن خلق هذه مجدول لا ترهل فيه ، وسيرها مستقيم
غير مترآخ ، قال الجاحظ : « وربما شبهوا الجارية المجدولة الخميصة
الخواصر في مثيها بالايام (1) ، لان الحية الذكر ليس له غيبب (2) ،
وموضع بطنه مجدول غير مترآخ » (3) . ومعناه ان المرأة اللفاء تقارن عندهم
بالحية (الذكر) ، في عدم تراخى خواصرها أو امتلاء بطنها ، خلقة ومشيا .

كما انهم يناظرون بين جدائل شعر النساء والاساود ، في اللون والطول
ودقة دخول بعض الخصل في بعض . قال جران العود (4) :

الا لا تغفرن امرا نوافلية على الرأس منها ، والترائب وضع
ولا فاحم يسقى الدهان كائنه اساود يزهاها لعينك ابطح (5)

ويشبهون مشى المرأة الممتلئة المكتنزة بمشى القطاة في التؤدة
والتأود . وقد ذكر ذلك الجاحظ موضعا وجه الشبه بشكل دقيق ،
ومعمدا فيما تبينه منه على امثلة مختلفة ، قال : « ويشبه مشى المرأة
اذا كانت سمينة غير خراجة طوافة بمشى القطاة في القرمطة والذل (6) .

وقال ابن ميادة :

اذا الطوال سدون المشى في خلط قامت تريك قواما غير ذى اود (7)
تمشى ككدرية في الجوفاردة تهدى سررب قطا يشربن بالثمد (8)

(1) الايام : الذكر من الحيات — انظر : اللسان : ايم

(2) المقصود به تغضن الجلد ، واصل الغيبب ما تغضن من جلد تحت الحنك انظر :
اللسان (غيبب) .

(3) حيوان — الجاحظ — ج : 4 ص : 241

(4) المصدر السابق ج : 4 ص : 246 .

(5) النوافلية : ضرب من الامتشاط — الترائب : موضع القلادة من الصدر — الابطح :
المسيل الواسع فيه دقاق الحصى — وضع : جمع واضحة : البيضاء المشرقة

(6) قمرط في خطوه : اذا قارب ما بين قدميه .

(7) السدو : الاتساع في الخطو — الخلط : الخفة والسرعة — الاود : الاعوجاج .

(8) الكدرية : واحدة الكدارى ، وهى ضرب من القطا — الثمد : الماء القليل .

وقال جران العود :

فلما رأين الصبح بادرن ضوؤه رسيم قطا البطحاء، أو هن اقطف (9)
وقال الكهيت :

يمشين مشى قطا البطاح تأودا قتب البطون رواجح الاكنال (10)
• • • (11) •

كما أنهم يشبهون كف المرأة أو أصابعها بدودة الرمل أو شحمته ،
وهي بيضاء ناعمة رخوة ، ، قال ذو الرمة :

خراعيب أمثال كأن بنانها بنات النقا تخفى مرارا وتظهر (12)
« وتشبه أيضا أطراف البنان بالاساريع (13) وبالغنم (14) ، إذا كانت
مطرقة » (15) •

وقال مرقش :

النثر مسك والوجوه دنا نير وأطراف الاكف عنم (16)
ويقارنون كذلك بين المرأة والبيضة في لفها وحسنها • قال الاعشى :

أو بيضة في الدعص مكنونة أو درة سيقت الى تاجر (17)
ولابى عثمان موقف طريف من التشبيهات المتعلقة بالمرأة ومظاهر
جمالها ، اذ أنها في رايه أحسن من كل ما يمكن أن تقع عليه عين
الانسان في الطبيعة والحيوان ، أو يذكره الشاعر في مختلف أوصافه لها ،
لكنهم ما ثلوا بينها وبين أجمل ما لا حظوه في الوجود من حولهم ، فاستطاعوا

(9) الرسيم : الاثر في الارض من المشى •

(10) القتب : دقة الخصر وضهور البطن •

(11) الحيوان : الجاحظ - ج : 5 ص : 576 •

(12) الخراعيب : ج : خرعوبة وهي المرأة اللينة العظم الناعمة •

(13) الاساريع : ج : اسروع : دود أحرر الرؤوس ، أبيض الاجساد

(14) الغنم : فيها اختلاف بين اللغويين ، والمرجح أنه ضرب من الشجر له نور أحمر •

انظر اللسان : عنم •

(15) طرقت الجارية بنانها ، اذا خضبت أطراف أصابعها بالحناء ، وهي مطرقة •

(16) الحيوان : ج : 6 ص : 360 •

(17) الدعص : مجتمع الرمل ، والبيت في الحيوان ج : 4 ص : 338 •

ان يبلغوا أقصى حد ممكن من التخييل والوصف ، وهم يعلمون ان في المرأة ضروبا من الحسن لا توجد فيما شبهوها به ، الا انهم — حين ارادوا الشعر — قارنوها بما هو اقل منها حسنا ، وقد فعلوا ذلك لمجرد انهم قصدوا الى القول الفنى ، ومعناه ان التشبيه لا يجب ان يحل على وجه الحقيقة وانما المقصود منه شيان اثنان اساسيان هما : الشعر والتخييل .

قال الجاحظ : « وقد علم الشاعر وعرف الواصف ان الجارية الفاتكة الحسن ، احسن من الطيبة ، واحسن من البقرة ، واحسن من كل شىء تشبه به . ولكنهم اذا ارادوا القول شبهوها بأحسن ما يجدون ، ويقول بعضهم كأنها الشمس وكأنها القمر . والشمس وان كانت بهية فانما هى شىء واحد ، وفي وجه الجارية الحسناء وخلقتها ضروب من الحسن الغريب والتركيب العجيب ، ومن يشك ان عين المرأة الحسناء احسن من عين البقرة ، وان جيدها احسن من جيد الطيبة ، والامر فيما بينهما متفاوت ، ولكنهم لو لم يفعلوا هذا وشبهه لم تظهر بلاغتهم وفطنتهم (18) » .

والى جانب التشبيهات المتعلقة بالمرأة وقف الجاحظ غير ما مرة عند الشعر العربى في وصف الفرس وأعضائه ، فأورد أمثلة عديدة لتشبيههم هذا الحيوان ببعض مظاهر الطبيعة والوجود من حولهم . وأبرز هذه التشبيهات ان بعض أعضاء الفرس تشبه بأعضاء من النعامة ، قال امرؤ القيس :

وخذ اسيل كالمسن وبركة كجؤجؤ هيق دغه تد تمورا (19)
وقال عقبة بن سابق :

وليه بركة كجؤجؤ هيق ولبان مضرج بالخضاب (20)

18) فصل من صدر كتابه في النساء — ت : د . نوري حمودى القيسى — مجلة المورد ع 4 : س : 1978 ص : 255 .

(19) البرك : الصدر من الابل — والجؤجؤ الصدر ايضا — الهيق : الظليم لطوله . تمور : سقط عنه ريشه .

(20) مضرج : يعنى انه تضرج بالدم اى انه لطن به .

وقال أبو دواد الايادى :

يمشى كمشى نعمتي — من يتابعان أشق شاخص (21)
وقال آخر (22) :

كأن حماته كردوس فحل مقلصة على ساقى ظليم (23)
وقال أبو دواد الايادى :

كالسيد ما استقبلته واذا ولى تقول مللم ضرب (24)
لام اذا استقبلته ومشى متابعاً ما خانه عقب (25)
يمشى كمشى نعمة تبعث أخرى اذا ما راعها خطب (26)
« ويوصف الفرس فيشبه بالجرادة ، ولذا قال الشاعر :

فاذا أتيت أباك فاشتر مثلها ان الرداف عن الأحبة يشغل (27)
فاذا رفعت عنانها فجرادة واذا وضعت عنانها لا تفشل (28)
ولم يرض بشر بن أبى خازم بأن يشبهه بالجرادة حتى جعله ذكراً
حيث يقول :

بكل قياد مسنفة عنود اضر بها المسالحو والفوار (29)
مهارشة العنان كأن فيها جرادة هبوة فيها اصفرار (30)

(21) أشق : يحتل معنيين : أ — الطويل ب : الواسع ما بين الرجلين — انظر اللسان : شقق — شاخص : مشرف مرتفع .

(22) فى الجزء الاول من كتاب الحيوان للجاحظ : أنه خالد بن عبد الرحمن .

(23) الجواة : عضلة الساق — كردوس : كل عظمين التقيا فى مفصل فهو كردوس .
انظر الحيوان ج : 4 ص : 334 — 335 .

(24) مللم : معتدل الخلق ، مجموع بعضه الى بعض — ضرب : خفيف اللحم مستدقه .
(25) السلام : الشديد من كل شيء .

(26) الحيوان : ج : 4 ص : 335 .

(27) الرداف : موضع ركوب الرديف ، وهو ضد التصديز أى الزكوب فى مقدمة الدابة .
(28) لا تفشل : لا تتراخى أو تضعف .

(29) مسنفة : مقدمة — المسالحو : مسلحة ، الثغر والمرقب ، أو : مسلحو الرجل بالثغر يرصد الاعداء — الفوار : كثرة الفارات ، وقد اثبتنا المحقق بالعين المهمله فى حين انشدها صاحب اللسان بالغين فى مادة سلح ، وانظر اللسان : غور .

(30) فرس مهارشة العنان : نشيطة خفيفة .

فوصفها بالصفرة ، لان الصفرة هي للذكورة ، وهي أخف أيدانا ،
وتكون لخفة الأيدان أشد طيرانا » (31) .

وتشبه قوائم الفرس التي يوجد فيها بياض قليل وهو يجرى ، بأجراء
صفار تعدو ، قال العماني :

كأن تحت البطن منه أكلبا بياضا صفارا ينتهشن المنقبا (32)

وبالإضافة الى المראה والفرس اللذين احتلا أكبر حيز للتشبيهات
المفردة التي ذكرها الجاحظ ، نجد لديه أمثلة كثيرة لتشبيهات مختلفة
كلها منتزعة من شيئين واضحين محسوسين ، نذكر منها على سبيل المثال
لا الحصر : تشبيه الماء والشراب الصافين بالدمع ، وبماء القطر والجبل ،
وبلعاب الجندب وعينه ، قال الشاعر :

مطبقة ملانة بابلية كأن حياها عيون الجنادب
وقال آخر :

وما قرقف من أذرعات كأنها إذا سكبت من دنها ماء مفصل (33)

ويشبهون القدر الكبيرة في منزل الرجل الجواد بالنعامة ، قال ابن
ميادة يمدح الوليد بن يزيد :

نتاج العشار المنتقيات اذا شئت روابدها مثل النعام العواطف (34)
وقال الفرزدق :

وقدر كحيزوم النعامة أحشت بأجذال خشب زال عنها هشيما (35)

(31) الحيوان ج : 3 ص : 558 .

(32) ينتهشن : يعفضن ، والمنقب : البرة او ما حولها .

(33) انظر في شأن هذا التشبيه الحيوان ج : 2 ص : 350 — 351 .

(34) عشار : ج عشاء : الناقة الحامل لعشرة أشهر حتى تضع — المنقيات : ذوات
الشحم ، والنقى : الشحم — روابدها : محابسها ، من ربد الأبل يريد بها ريدا
حبسها ، ويعنى بها القدور .

انظر الحيوان ج : 4 ص : 331 — 332 .

(35) أحش القدر : أكثر وقودها — اللسان (حمش) .

كما أنهم شبهوا اثر الضربة بشدق البعير . قال الشاعر (36) :

كم ضربة لك تحكى ما قراسية من المصاعب فى أشداته شنع (37)
وواضح من هذه الامثلة التى ذكرناها أن الجاحظ قد تحدث عن التشبيه
المفرد الذى يستند طرفاه الى الحس ، ولا يحتاج الى أى ضرب من التأول
لادراك وجه التشبيه .

ب — التشبيه المتعدد :

أما القسم الثانى من أنواع التشبيهات التى وقف عندها أبو عثمان
فهو ما يمكن تسميته بالتشبيه المتعدد (38) ، وهو الذى تذكر فيه جملة
أمور يقارن بينها وبمائل ، لكنها منفصلة من حيث أوجه المقارنة والمائلة ،
أى أن التشبيه فيها ليس محصلا من جملتها وإنما هو محصل من حالات
منفردة فيها . ولذلك فهو يتعدد ويتنوع تبعا لهذا الانفراد . والقيمة الفنية
أو الاسلوبية لهذا التشبيه لا ترجع أصلا الى ذكر التناظر والتماثل ، ولكنها
راجعة الى التعدد والجمع ، فى المقدار المحدد من الكلام ، شعرا كان أو
نثرا ، أى الى الإيجاز والترتيب (39) . وصحيح أن هذا النوع مركب لا مفرد،
ولكن التركيب فيه لا يرجع الى ذات التشبيه ، بل هو راجع الى القول ،
وسعناه أنه تشبيهات مفردة جمع بينها فى البيت الواحد أو الجملة المختصرة
الموجزة .

وقد أشار الجاحظ اشارات مختصرة الى هذا النوع من التشبيه ،
فذكر منه تشبيه امرئ القيس قلوب الطير الرطبة واليابسة ، فى وكر
العقاب ، بالعناب والحشف البالى ، قال أبو عثمان :

« ولم نر فى التشبيه كقوله ، حين شبه شيين فى حالتين مختلفتين
فى بيت واحد ، وهو قوله :

(36) فى البيان والتبيين : ج : 1 ص : 55 أنه النمر بن تولب .
(37) القراسية : الضخم الشديد من الابل ، ذكرنا كان أو أنثى — اللسان (قرس) .
(38) انظر : أسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجاني ج : 2 ص : 41 وما بعدها .
(39) انظر المصدر نفسه والصفحات نفسها .

كأن تلوب الطير رطباً ويابساً لدى وكرها العناب والحشف البالى (40)

وفى اشارة الجاحظ المختصرة الى أن هذا البيت أجود ما جاء فى بابيه من ذكر تشبيهين مختلفين فى بيت واحد ، توضيح مبدئى الى أن تشبيهه شيئين بشيئين يعنى التشبيه المتعدد . وكذلك يحتمل قوله : (فى بيت واحد) أن يكون اشارة ذكية الى أن المزية فى هذا النوع من التشبيهات ترجع الى الايجاز والاختصار ، لانه وضع عن طريق هذه العبارة أن التشبيهين وان كانا مختلفين فان امرأ القيس قد جمع بينهما فى بيت واحد ، وهو ما يشكل سر جمال البيت واعجاب النقاد والبلاغيين به .

ومن النوع نفسه قول جرير مشبها أشياء من المرأة بأشياء من الحشرات (41) .

ترى التيمى يزحف كالقربى الى تيمية كعصا المليل (42)
تشين الزعفران عروس تيم وتمشى مشية الجمل الدحول (43)
يقول المجلسون عروس تيم شوى أم الحبين ورأس فيل (44)

ولعل بيت امرئ القيس أجود ايجازا وقلة لفظ من أبيات جرير ، الا أن فى تشبيهات جرير المتوالية تعددا وغنى يفتر اليها بيت امرئ القيس ، والتعدد أهم من الايجاز فى هذا المخى الاسلوبى ، لان الكلام محمول أساسا على التشبيه ، لا على قلة اللفظ .

ج - التشبيه الجميل :

والنوع الثالث من التشبيهات التى وقف عندها أبو عثمان وقفته

(40) الحيوان — الجاحظ : ج : 3 ص : 53 .

(41) الحيوان ج : 6 ص : 395 .

(42) القربى : دويبة تشبه الخنفساء ، اللسان : قرب — المليل : ما يدخل فى البلعة — وهى الرماد الحار والجمر — من خبز أو لحم — اللسان : ملل .

(43) الجمل : دويبة سوداء — اللسان : جمل — الدحول : صفة للجمل ، والمعنى : الجمل الذى يهم بالدخول الى الدحل ، وهو النقب الضيق الغم ، والمراد به هنا جحر الجمل أو غار — اللسان : دحل .

(44) شوى : فيها اختلاف وسياقتها فى بيت جرير يقتضى أن معناها مجموع الاطراف — اللسان : شوى — أم الحبين : دويبة على خلقة الحباء .

الانطباعية ، هو ما دعاه تشبيهه شىء بشىء قال : « باب من الشعر فيه تشبيه الشىء بالشىء قال الشاعر :

بدا البرق من نحو الحجاز فثباتنى وكل حجازى له البرق شائق
سرى مثل نبض العرق والليل دونه وأعلام أبلى كلها والاساق (45)

وقال آخر :

أرقت لبرق آخر الليل يلمع سرى دائبا حينا يهب ويهجع
سرى كاحتساء الطير والليل ضارب بأرواقه والصبح قد كاد يسطع (46)» .

ويختلف هذا النوع عن النوعين السابقين فى أنه يحتاج فى ادراك وجهه الى ضرب من التأول ، وهذا التأول إما أن يكون سطحيا ظاهرا لا معاناة فى فهمه ، أو لطيفا غامضا يحتاج الى تأمل وامعان نظر (47) .

وواضح أن الشاعرين قصدا الى سرعة البرق ومرة الخاطف ، فشبّه الاول ذلك بنبض العرق ، وشبّه الثانى باحتساء الطير .

لكن الامر لا يقف عند هذا الحد ، بل لا بد أن نلاحظ بأن تشبيهه البرق فى سرعته بنبض العرق أو احتساء الطير تشبيهه متباعد الوجه متنافر الطرفين . لذلك فقصد الشاعرين ليس مجرد عقد التماثل والمقارنة ، بل أن الاول منهما أراد ذكر البرق اللائح عن بعد ، وقد حجزه عنه ليل مدلهم وجبال عالية ومسافات من الارض فسيحة متباعدة . كما أن الثانى قد باعد بينه وبين برقه وقت ما بين ظلمة الليل وضوء الصباح .

لذلك فانهما يلحظان اللامعان بصعوبة وعدم وضوح ، اضافة الى السرعة الطبيعية التى نلاحظها فى كل برق ولمعان ، فقال الاول : انه كنبض العرق ، وقال الثانى : انه كاحتساء الطير ، أى أنك لا تستطيع تبين نور البرق الطفيف المسرع الا كنحو ما تتبين نبض عرقك . أو احتساء طير تنظر اليه .

(45) أبلى : جبال بين مكة والمدينة — الاساق : ج سلق : الارض الفسيحة الواسعة ، اللسان : سلق .

(46) ليل ضارب بأرواقه : ليل مظلم ملق أرواقه أى ستوره — اللسان : روق — والابيات فى البيان والتبيين — ج : 2 ص : 328 .

(47) انظر : أسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجاني — ج : 1 ص : 190 وما بعدها .

وفى هذا من التأول اللطيف ما يكفى لجعل تشبيه الشئ بالشئ عند الجاحظ هو التشبيه المجمل لدى البلاغيين المتأخرين ، وقد قصدوا به ما لم يصرح فيه بوجه الشبه ، واستحسنوا منه الخفى الذى يحتاج الى تلمظ وامعان نظر (48) .

ومن هذا النوع أيضا قول أبى الشيبص :

وصاحب كان لي وكنت له أشفق من والد على ولد
كننا كساق تسعى بها قدم أو كذراع نيطت على عضد (49)

فوجه الشبه كما نرى غامض لطيف يحتاج الى فضل نظر ، اذ قصد الشاعر أن اختلاطه بصديقه وتعلق كل منهما بالآخر كانا وثيقين كنجو تعلق الأب بابنه ، أو سعى القدم بالساق واتصال الذراع بالعضد .

وهو ضرب من التشبيه لا حق بالنوع المذكور آنفا ، لان الجاحظ قد نص على أنه من تشبيه الشئ بالشئ (50) ، ولأننا نحتاج في ادراك وجه الشبه الى التأول والتلمظ ، اذ انه لم يصرح به .

ومن النوع نفسه تشبيه النوائح بالبنات النافرة فى الابيات التالية .
قال أبو عثمان : « وتال بعضهم فى تشبيه الشئ بالشئ ، وهذا شعر ينبغى أن يحفظ :

وهيج صوت الناعجات عشية نوائح أمثال البنات النوافر (51)
يمخطن أطراف الانوف حواسرا يظاهرن بالسوءات هدل المشافر (25)
بكى الشجو ما دون اللهى من خلوقها ولم يبك شجوا ما وراء الحناجر (53)

وما سمعنا فى صفة النوائح المستأجرات ، وفى اللواتى ينتحلن الحزن وهن خليات بال ، بأحسن من هذا الشعر (54) .

(48) انظر : علوم البلاغة - مصطفى المراغى ص : 234 - 235 .

(49) البرصان والفرجان - الجاحظ ص : 272 .

(50) المصدر نفسه .

(51) النعاج : النساء - اللسان : (نعج) .

(52) الهدل : استرخاء المشفر الاسفل - اللسان : (هدل) .

(53) لهى : ج لهاء وهى اللحمة المشرفة على الحلق - اللسان : (لها) .

(54) رسائل الجاحظ : ج : 2 - كتاب البنات : ص : 252 .

ولا شك أن مرجع اعجاب الجاحظ بمعنى الأبيات هو نوع التماثل الذى عقده الشاعر بين النوائح والبغال النافرة ، لان وجه الشبه منتزع من أن خلو بالهن ، وعدم احساسهن بالحزن ، ثم أصواتهن الهائجة بالبكاء المتكلف ، أمور قد قورنت بعدم الاحساس لدى الحيوان الناهق وخلوه من المعاناة الباعثة على الاسى والتألم ، وهو مع ذلك يسترسل فى نهيقه ، وتصويته الذى يبدو بكاء ، وليس ببكاء ، كما هو الامر تماما بالنسبة للنائحات المستأجرات ، وواضح أن هذا التشبيه لم يصرح فيه بوجه الشبه ، كما انه الى جانب ذلك يحتاج الى اعمال فكر كى تدرك أبعاده .

الا يمكننا أن نقول تبعا لهذا بأن تشبيه الشيء بالشيء هو نفسه التشبيه المجهل ؟ والذى يخفى فيه وجه الشبه ، فيحتاج الى توقف وإمعان نظر للعثور على احياءاته الفنية البعيدة ؟ .

يبدو أن الامر كذلك ، وأن الجاحظ قد وعى أمر هذا التشبيه وعيا نسبيا فجعله نوعا خاصا أطلق عليه هذه التسمية ، وسلكه فى باب مستقل فى كتابه : (البيان والتبيين) (55) .

د - طرفا التشبيه :

وذكر أبو عثمان نوعا آخر من التشبيهات ذكرا غير هين ، ووقف عنده وقفته الانطباعية التى عهدناها منه ، فى كل ما يخص هذه الوسيلة التصويرية الاساسية للغة الشعر . وقد اهتم فى هذا النوع بالمشبه به ، على عكس ما فعل مع الانواع الثلاثة السابقة ، حيث اهتم بالمشبه .

فمن المشبهات ما يقارن بالجراد ، اما فى صورته وشكله وخفته ، كنحو بيتى بشر بن أبى خازم السابق الذكر (56) ، أو فى لمعان حدقه واستدارتها ، ومنه تشبيه قنير الدرع بها كقول قيس بن الخثيم :

ولما رأيت الحرب حربا تجردت لبست مع البردين ثوب المحارب
مضاعفة يغشى الانامل فضلها كأن قنيرها عيون الجنادب (57)

55) البيان والتبيين : ج : 2 ص : 328 .

56) انظر : ص : 155 .

57) قنير الدرع : مساميرها .

« ويوصف حباب الشراب بحدق الجراد . قال المتلمس :

كأنى شارب يوم استبدوا وحث بهم وراء البيد حادى
عتارا عتقت فى الدن حتى كان حبابها حدق الجراد » (58)

ووجه الشبه لا شك الصفاء واللمعان مع صغر الشكل والاستدارة.

« واذا صفا الشراب وراق شبهوه بلعاب الجندب . ولذا قال الشاعر :

صفراء من حلب الكروم كأنها ماء المفاصل أو لعاب الجندب» (59)

ومن هذا النوع من التشبيهات التى عنى فيها الجاحظ بالمشبه به
لا بالمشبه ، ما يشبه بالبيضة .

فمن ذلك مما ثلثتهم بينها وبين المرأة الحسنة ، كما مر بنا فى بيت
الأعشى (60) . ومنه مقارنتهم اياها بخوذات الحديد على رؤوس الفرسان
وخائضى الحروب كنحو قول الاعشى ايضا :

كأن نعام الدو باض عليهم اذا شام يوما للصريخ المندد (61)
أو قوله :

أتتنا من البطحاء يبرق بيضها وقد رفعت نيرانها فاستقلت (62)
أو قول زيد الخيل :

كأن نعام الدوباض عليهم فأدداقهم تحت الحديد خوازر (63)

ومن هذا النوع أيضا تشبيههم بعض مظاهر الطبيعة وأعضاء الحيوان
ببعض أعضاء الكلب ، كنحو تشبيههم قوائم الفرس المحجل — وهو يعدو —
بالجراء الصغيرة المسرعة فى جريها . وقد مر بنا ذلك فى بيت للعمانى (64) .

(58) انظر التشبيهين معا فى الحيوان للجاحظ ج : 5 ص : 558 .

(59) الحيوان ج : 5 ص : 559 .

(60) انظر : ص : 153 .

(61) الدو : الفلاة — شام : من الاعداد : سل سيفه وأغمده — الصريخ : المستغيث —
المندد : المبالغ فى النداء والصراخ .

(62) الضمير فى أتتنا عائد على كتائب الجيش — استقلت : ارتفعت وتمالت .

(63) انظر هذه التشبيهات فى الحيوان ج : 4 ص : 338 — 339 .

(64) انظر ص : 156

« ويصفون الطلع أول ما يبدو صفارا بأذان الكلاب البيض . وقال
في ذلك الراجز :

انعت جمارا على سحيض يخرج بعد النجم والتبعيض
طلعا كأذان الكلاب البيض (65) »

ومنه وصفهم صوت حاب الضرع الحافل الغزير اللبن في الاناء ،
بسرعة وقوة وتواصل ، بأصوات الكلاب المتهاشمة ، قال أعرابي :
كأن خلفها اذا ما هرا جروا كلاب هورشا فهرا (66)
وقال آخر :

كأن صوت شخبها المسحنفر بين الأباهيم وبين الخنصر
هراش اجراء ولما تثغر (67)

والحقيقة ان هذا النوع من التشبيهات لا حق بالتشبيه المفرد ، اى
انه داخل في جملة النوع الاول من التشبيهات التى ذكرها الجاحظ ، الا ان
وجه الاختلاف بينهما لا يرجع الى التشبيه باعتباره وسيلة من وسائل
التصوير الفنى ، بل هو راجع الى وهى الجاحظ في حد ذاته بهذه الوسيلة ،
على أساس أن هذا الوعى قد ميز — حين ذكر صاحبه هذا النوع — من
التشبيهات — بين المشبه والمشبه به بشكل صريح ، لانه عنى في هذا
النوع بما نشبه به شيئا معنا ، في حين انه عنى في النوع الاول بما
نشبهه بشيء معين .

ونلاحظ من خلال كل هذا الذى ذكر ان الجانب التطبيقى — فيها يخص
التشبيهات التى وقف عندها أبو عثمان — قد قوى وغزر وتعدد وتنوع ،

(65) سحيض : لم اعثر لها على شرح — وفي هامش الحيوان ج : 2 ص : 167؛ (كذا
ولعلها نفيض وهو الماء القليل) — النجم : الظهور — التبعيض : التفريق ، من
بعض الشيء اذا فرق أجزائه ، اللسان : (بعض) ، وفي هامش المصدر المذكور قول
المحقق : (كذا ولعلها التبريض وهو من ظهور النبات في أول امره) — وانظر الرجز
في الحيوان ج : 2 ص : 167 .

(66) الخلف : حمة ضرع الناقة .
(67) الشخب : اللبن الخارج من الضرع — المسحنفر : الغزير — تثغر : تبدو وتظهر
أسنانها — وانظر التشبيهين معا في الحيوان ج : 2 ص : 167 .

الى حد يجعل الباحث مطمئنا الى أن صاحبنا قد وعى هذه الوسيلة التعبيرية وعيا ان لم يتميز بالدقة والعمق ، فقد تميز بالغنى والشمول ، حيث لا نستطيع الاطاحة الكلية بجميع ما ذكره الرجل من أمثلة للتشبيه . والسؤال الذى يفرض نفسه فى هذا المجال هو : ما مرجع افتقار هذا العدد الضخم من التشبيهات الى الجائب النظرى ؟ وأعنى بذلك وعي الظاهرة على مستوى الادراك العقلى الرصين ، الباحث عن القوانين العامة والانظمة الداخلية ؟ ... لعل مرجع ذلك افتقارنا الى الكثير من تراث أبى عثمان ، والرجل كما نعلم من أقطاب المتكلمين وشيوخهم ، وهم يعنون بالبحث التأملى والادراكى الباحث عن القوانين الكلية ، أكثر مما يعنون بالجزئيات والتطبيقات أو تجليات القوانين .

ولقد نحا هذا النحو النظرى فى بعض اشاراته ، فمن ذاك تأوله للمشبه به ووجه الشبه فى قوله تعالى : (انها شجرة تخرج فى أصل الجحيم ، طلعتها كأنه رؤوس الشياطين) (68) ، وقد عارض من زعم (ان رؤوس الشياطين ثمر شجرة تكون ببلاد اليمن ، لها منظر كرية) (69) قائلا :

« والمتكلمون لا يعرفون هذا التفسير ، وقالوا : ما عنى الا رؤوس الشياطين المعروفين بهذا الاسم ، من فسقة الجن ومردتهم » (70) . والجاحظ لا شك يعارض زعمين اثنين لا زعما واحدا كما هو ظاهر النص : الاول : هو هذا الزعم السابق من أن رؤوس الشياطين ثمر شجرة ببلاد اليمن .

والثانى هو ان الآية لم تخرج الاغمض الى الاوضح ، كما هو الشأن فى كل تشبيه جيد ، لانها شبهت محسوسا بمعتول ، وهو ما ترتب عليه الزعم الاول فأخرج الآية مخرج تشبيه محسوس بمحسوس ؟ فوقف الجاحظ من الزعمين موقفنا نكيا أعرق بكثير من هذا الموقف السطحى قائلا :

68، الصانعات : 657 .
69، الحيوان ج : 6 ص : 211 .
70، المصدر نفسه والمفحة نفسها .

« فقال أهل الطعن والخلاف : كيف يجوز أن يضرب المثل بشيء لم نره فنتوهمه (٠٠٠)

قلنا : وان كنا نحن لم نر شيطانا قط ولا صور رؤوسها لنا صادق بيده ، ففى اجباهم على ضرب المثل بقبح الشيطان ، حتى صاروا يضعون ذلك فى مكانين : أحدهما أن يقولوا : « لهو أقبح من الشيطان » ، والوجه الآخر أن يسمى الجميل شيطانا ، على جهة التطير له (٠٠٠) ففى اجماع المسلمين والعرب وكل من لقيناه على ضرب المثل بقبح الشيطان ، دليل على أنه فى الحقيقة أقبح من كل قبيح .

والكتاب انما نزل على هؤلاء الذين قد ثبت فى طبائعهم بغاية التثبيت» (71)؟

ومعناه أنه حين استقر فى نفس العربى وطبعه ان صورة الشيطان هى اقبح صورة محتملة ، صار ذلك المعقول عنده بمثابة شيء واضح كل الوضوح من حيث القبح والشناعة ، ولذلك شبه طلع الشجرة التى فى اصل الجحيم برؤوس الشياطين . وقد أدرك الجاحظ أبعاد هذه الصورة النفسية ، وأنها أبعث على الخوف والفرع من الصورة المحسوسة المعينة ، فأقرها فى التشبيه على أساس الاستقرار فى النفس ، أى أننا نخرج الاغمض الى الاوضح ، وان شبهنا المحسوس بالمعقول ، اذا كان المعقول متمكنا من وجدان الانسان وعالمه الروحى ، وهو تنظير جزئى لبعض انواع التشبيه ، ودفاع ذكى عن جودته وجماله الفنى .

ومن هذا التنظير الجاحظى للظاهرة ، ان التشبيه — كل تشبيه — يجب ان يحمل على وجه التخيل لا على الحقيقة ، لانه من المعقول جدا ان تكون المشبهات احسن مما نشبهه بها ، أو ابلغ وأكد فى معنى وجه الشبه وصحته ، الا ان الشاعر يروم القول الفنى والتخيل الشعرى ، لا القول المعرفى أو الحقيقة الموضوعية ، أى أننا يجب الا نفهم منه ونؤذقه بعقل ومنطق وادراك ، بل بمشاعر وتخيل وانطباع . لذلك فان الجاحظ قد وقف من تشبيههم المرأة ببعض مظاهر الطبيعة وأشكال الحيوان موقفا خاصا يفهم فى اطار أن الشعر قول وتخيل ، وليس حقيقة ومعرفة ، اذ أنها — اعنى المرأة — فى نظره احسن من كثير مما شبهوها به ، ولكنهم

لم يروموا ذكر حقيقة حسننها ، وانما أرادوا الشعر والتصوير الفنى .
يقول الجاحظ : « ومن يشك أن عين المرأة الحسناء أحسن من عين البقرة ،
وأن جيدها أحسن من جيد الطيبة ، والامر فيما بينهما متفاوت ، ولكنهم
لو لم يفعلوا هذا وشبهه لم تظهر بلاغتهم وفطنتهم » (72) .

ولعل فى بعض ما لم يصلنا من أعمال الجاحظ بحثا أعمق وأدق عن
قوانين الظاهرة وكلياتها . وإذا كنا نلاحظ بأن الجانب النظرى يتضاءل
أمام الجانب التطبيقى فى ذكر الجاحظ للتشبيه ، فإن هذا لا يمنع من الزعم —
القريب من الحقيقة — بأنه قد وعى الظاهرة وعيا غير طفيف ، وفهم
أبعادها وبعض قوانينها بشكل نسبى ، حسب ما تسمح به المرحلة التاريخية
التي أنجبته ، إذ أنها فجر الدراسات البلاغية عند العرب .

وبدل على هذا الوعى غير الطفيف أمر التشبيه قبل الجاحظ عند
علماء اللغة ونقاد الأدب ، وأن ذكرهم له كان سطحيا إلى أبعد الحدود ،
حيث لم يتجاوز اطلاعا مجرد الذكر ، دون أى تأمل فكري ، أو انطباع عميق
يتميز بالإشارة الذكية والاحالات الفطنة كما هو الامر عند أبى عثمان .

2 — التشبيه قبل الجاحظ :

ومن الذين سبقوا الجاحظ إلى ذكر التشبيه ، الفراء وقد انقسم ذكره
لهذه الظاهرة إلى قسمين :

أ — تشبيهات مفردة طرفاها حسيان ، ووجه الشبه فيها حسى
كذلك . كنحو قوله تعالى : (موج كالظلل) (73) ، إذ التشبيه فيه
معقود بين الموج الذى « يركب بعضه بعضا » ، ويأتى شيئا بعد شيء » (74)
وبين السحاب .

أو قوله : (كأنه رؤوس الشياطين) (75) . « فإن فى العربية ثلاثة

(72) فصل من كتابه فى النساء : د. نورى حمودى القيسى — مجلة المورد ع : 4 : 1978
ص : 255 .

(73) لقمان 32 .

(74) معانى القرآن ج : 2 ص : 330 .

(75) الصافات : 65 .

أوجه . أحدها أن يشبه طلوعها في قبحه برؤوس الشياطين ، لأنها موصوفة بالقبح ، وإن كانت لا ترى . (٠٠٠) والآخر أن العرب تسمى بعض الحيات شيطانا . وهو حية ذو عرف (76) (٠٠٠) . ويقال : أنه نبت قبيح يسمى برؤوس الشياطين . والأوجه الثلاثة يذهب الى معنى واحد في القبح « (77) .

أو قوله تعالى : (فإذا انشقت السماء ، فكانت وردة كالدهان) (78) . « وقد أراد بالوردة الفرس ، (٠٠٠) فشبه تلون السماء بتلون الوردة من الخيل ، وشبهت الوردة في اختلاف ألوانها بالدهان واختلاف ألوانه « (79) .

وبصر الفراء بشكل صريح على أن كل هذه التشبيهات مفردة حسية ، وإذا كان ذلك منطبقا على الآية الأولى فإنه لا ينطبق على الآخرين ، لأن الوجه المحتمل في قوله تعالى : (طلوعها كأنه رؤوس الشياطين) وإن كان القبح ، فإنه غير مستمد من وصف الشياطين بالقبح ، وإنما جذوره في وجدان الإنسان العربي القديم ، أي أن صورة الشيطان في ذهنه صورة من عالم روحه ، تشتمل منها نفسه وتصاحب بالرعب والخوف كلما تذكرت هذه الصورة . ومعناه أن التشبيه ليس حسي الطرفين بل هو حسي المشبه ومعتول المشبه به .

كما أن تشبيه السماء المنشقة بالوردة ، ثم الوردة بالدهان ليس تأويلا صحيحا في جميع جوانبه ، وإنما الأولى أن نعتبر (وردة) خبرا للسماء المنشقة بأنها متلونة ، ثم نعتبر هذا الخبر الذي هو التلون شبيها بالدهان في تلونه ، فيكون التشبيه معقودا بين السماء المتلونة وبين الدهان ، أي أنه تشبيه مركب بمفرد ، كخبر قول أبي تمام :

يا صاحبي تقصيا نظريكما تريا وجوه الأرض كيف تصور
تريا نهارا مشمسا قد شابه زهر الربى فكأنها هو مقهر (80)

(76) العرف : منبت الشعر والريش من العنق — اللسان : (عرف) .

(77) معاني القرآن — الفراء ج : 2 ص : 387 .

(78) الرحمن : 37 .

(79) معاني القرآن للفراء ج : 3 ص : 117 .

(80) انظر علوم البلاغة — مصطلح الراعي ص : 224 .

وقد شبه النهار الشمس المخلوط بزهر الربى بالليل القمر ،
أى أنه عقد التماثل بين مركب ومفرد .

ب - التشبيه التمثيلي :

ومفهوم هذا النوع من التشبيه عند البلاغيين المتأخرين أنه المماثلة
بين شيئين على مستوى حالهما ، أى أن يكون وجه الشبه فيه وصفا
مأخوذا من حال شيئين أو أكثر ، مع تفصيل في الذكر وفي التأويل
أيضا (81) كنحو قوله تعالى : « مثلهم كمثل الذى استوقد نارا فلما اضاءت
ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم فى ظلمات لا يبصرون ، صم ، بكم ، عمى ،
فهم لا يرجعون . او كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق يجعلون
أصابعهم فى آذانهم من الصواعق حذر الموت » (82) .

وقد تصدى الفراء لمعنى الآيتين اللتين ورد فيهما تشبيه التمثيل
فتأوله ببراعة لغوية فائقة الدقة ، استند فيها الى معرفته العلمية
العميقة بالنحو وقوانينه على مذهب أهل الكوفة ، اذ أنه تلميذ الكسائى
غير مدافع ، لكنه لم يستطع — لغلبة اتجاهه اللغوى عليه — فهم أسلوب
الآيتين فهما فنيا وبلاغيا . قال بصد شرح قوله تعالى : « مثلهم كمثل الذى
استوقد نارا ، ... » :

« فانما ضرب المثل — والله أعلم — للفعل لا لأعيان الرجال ، وانما
هو مثل للنفاق ، فقال : مثلهم كمثل الذى استوقد نارا ، ولم يقل : الذين
استوقدوا . (...) ولو كان التشبيه للرجال لكان مجموعا كما قال :
(كأنهم خشب مسندة (83)) (...) فكان مجموعا اذ أراد تشبيه أعيان
الرجال ، فأجر الكلام على هذا » (84) . أى على أساس أن الله شبه فعل
المنافقين بفعل موقد النار ... والملاحظ أن الفراء قد اهتم بالجانب اللغوى
فى الآية ، فجعل ذلك بينه وبين ادراك الصورة البلاغية فيها ، لأن الوعى
البيانى يقتضى أن نتناول الآية باعتبارها تشبيها تمثيلا على أساس أن

(81) انظر : البيان فى ضوء أساليب القرآن ص : 53 وما بعدها د. عبد الفتاح لاشين .

(82) البقرة : 17 ، 18 و 19 .

(83) المنافقين 6 .

(84) معانى القرآن — ج : 1 ص : 15 .

المثل : حال المنافقين لا فعلهم ، المقرونة بحال موقد النار ، أى المشبه هو تظاهروهم بالإيمان واطنانهم الكفر ، وأنهم فى هذه الحال يشبهون المدلىج الموقد لنار تهديه فى فلاته ، لكنها سرعان ما تنطفئ فىعود الى الظلمة . ووجه الشبه منتزع لاشك من متعدد على حد قول البلاغيين — وهو مجموع ما يحصل فى النفس من معرفة بالطريق الصواب ، عابرة سريعة ذاهبة ، تتبعها الحيرة والقلق والاضطراب .

وليس الوقوف عند افتقار تأول الفراء الى هذا المنحى التصويرى فى الآية غضا من قيمته العلمية بقدر ما هو تأكيد لاتجاهه اللغوى الصرف ، وتمييز لمكانته داخل صرح النحو العربى .

ولعل هذا الزعم بأن فهم الفراء للآية الكريمة لم يكن فهما بلاغيا بقدر ما كان فهما لغويا يتضح أكثر فى تأوله للآية التى تتلوها ، وهى قوله تعالى : (أو كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق يجعلون أصابعهم فى آذانهم من الصواعق حذر الموت) .

قال الفراء :

« وقوله : أو كصيب من السماء ... مردود على قوله : (مثلهم كمثل الذى استوقد نارا) . (أو كصيب) أو كمثل صيب ، فاستغنى بذكر (الذى استوقد نارا) فطرح ما كان ينبغى أن يكون مع الصيب من الأسماء ، ودل عليه المعنى ، لان المثل ضرب للنفاق ، فقال : (فيه ظلمات ورعد وبرق) فشببه الظلمات بكفرهم ، والبرق اذا اضاء لهم فمشوا فيه بأيمانهم (85) » . واذا كان شرحه للآية قد تميز بالدقة من حيث وجهها اللغوى ، فانه قد افتقر الى ذكر أبعاد الصورة الفنية ، ويتضح ذلك بأمرين اثنين :

أولهما عدم اهتمامه اطلاقا بتشبيه حال المنافق بهيئة الرجل تحت الصيب المظلم الراعد ، الخاطف للابصار ببرقه ، المصم للأذان بصواعقه ، والباعث على الخوف والرعب الشديدين .

(85) المصدر السابق ص : 17 .

وثانيهما أن الله تعالى لم يشبه الظلمات بكفرهم ، بل العكس هو الصحيح ، إذ المشبه الكفر والمشبه به الظلمات . كما أنه لا معنى لأن يشبه البرق بالإيمان ، وإنما الصحيح أن يشبه الإيمان بالبرق ، وهذا على افتراض أن تأويل الفراء لمعنى هذا الشطر من الآية تأويل صائب . والحقيقة أنه تأويل محتمل على كره ، لأن المعنى ليس تشبيه الإيمان بالبرق ، وإنما البرق داخل بدوره في جملة هيئة الرجل وحاله تحت الصيب من السماء ، لأن ذلك أبعث على الخوف والرعب في نفسه ، أى أن البرق هنا ليس نور الإيمان ، وإنما هو الضوء الخاطف للابصار والموحى بالهلاك والغناء .

ولنقارن — كى نتأكد من أن الفراء كان عالم لغة ونحو ، وليس عالم بلاغة ، أو ناقدا يتذوق ويعمل لتذوقه — لنقارن هذا التحليل السالف بتحليل نموذجي للتشبيه التمثيلي عند الجاحظ ، الوارد في قوله تعالى : « وأتل عليهم نبأ الذى آتيناه آياتنا فانسلخ منها فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين . ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه أخلد الى الأرض واتبع هواه فمثله كمثل الكلب ان تحمل عليه يلهث او تتركه يلهث ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا » (86) .

قال أبو عثمان بعد أن أشار قبل إيراد الآيتين الى أن « أعلم الناس باللغة » ، لا ينفك في باب الدين حتى يكون عالما بالكلام « (87) :

« فزعموا أن هذا المثل لا يجوز أن يضرب لهذا المذكور في صدر هذا الكلام ، لانه قال : « وأتل عليهم نبأ الذى آتيناه آياتنا فانسلخ منها » فما يشبه حال من أعطى شيئاً فلم يقبله — ولم يذكر غير ذلك — بالكلب الذى أن حملت عليه نبج وولى ذاهبا ، وان تركه شد عليك ونبح » (88) .

وقد تصدى الجاحظ لهذا الزعم بملكته الكلامية التى أشار اليها قبل إيراد الآية ، وبذوقه الفنى فى آن واحد ، فتأول معنى الآية بوجهين اثنين : أولهما : أن التشبيه فيها ليس حال من أعطي شيئاً فلم يقبله بحال

(86) الاعراف : 175 — 176 .

(87) الحيوان ج : 2 ص : 15 .

(88) المصدر السابق ص : 16 .

الكلب اللاهث في حملك عليه أو في تركك له ، وإنما هو لا مكذب ، اى
للذى يعطى الشيء مرة تلو مرة ، وهو بين هذه المرات مكذب حيناً ،
ومتروك على حاله حيناً آخر ، فصار أمره كالكلب يلهث ان أعطيته الشيء
فلم يقبله أو ان أهملته وتركته .

والوجه الثانى أن التشبيه في الآية يحتمل أن يكون تشبيهين
مجتمعين ، الأول تشبيه الذى أعطى الآيات في بداية حرصه عليها بالكلب
في تمسكه القوى بما يعطاه ، والثانى تشبيه تفريطه فيها ورفضه لها
بعد الحرص الشديد بالكلب في حال نباحه بعد إبعاده عنك (89) .

وليس المهم ما تأوله أبو عثمان بقدر ما هو ادراكه لأبعاد التشبيه
وعناصره ، وتحليله لهذه الأبعاد وتلك العناصر ، اذ انه ذكر وهو بصدد
سرد قول الطاعنين على الآية (الحال) قائلاً : فما يشبهه حال من أعطى
الخ . ثم ذكر في تأوله الثانى المشبه والمشبه به ووجه الشبه ، حيث
المقارنة بين الرجل الحريص على الشيء وبين الكلب في تمسكه وطلبه ،
وكذا مقارنته في حال تفريطه بالكلب الذابح في حال طردك له .

ثم تأول وجه الشبه تأولاً عميقاً شاملاً ، كما اشترط ذلك عبد القاهر
الجرجاني فيما يخص تشبيه التمثيل (90) .

ومعنى هذا أن الجاحظ وعى هذا النوع من التشبيه بكل عناصره ،
كما أنه ميز بينه وبين غيره من التشبيهات بذكره للحال ، لان هذا النوع
كما ذكر سابقاً يؤخذ فيه وجه الشبه من حال شيئين أو أكثر . كما أنه فصل
في تأول وجه الشبه تفصيلاً يتفنا على فضل نظر الجاحظ ودقة فهمه
لأبعاد الصورة الفنية في لغة القرآن .

واذا كان الفراء قد ذكر نماذج متعددة للتشبيه التمثيلى (91) فانه
ظل في جميعها عالم لغة ونحو ، يفتقر الى ما تميز به أبو عثمان من عناية
فائقة بعناصر التصوير الفنى وأبعاده ، سواء في لغة القرآن أو في لغة

(89) الحيوان — ج : 2 ص : 15 — 16 .

(90) أسرار البلاغة ج : 1 ص : 190 وما بعدها .

(91) معانى القرآن — الفراء ج : 1 ص : 99 — وص : 212 و ج : 2 ص :

254 — 255 . و ج : 3 ص : 69 وص : 255 .

الشعر . وليس في هذا الذي ذكر أي تفاضل بين عالم وآخر ، أو تحمس لمفكر دون آخر ، وإنما فيه نوع من التأكيد على قيمة الرجلين معا ، وهي قيمة متميزة تجعل الفراء صاحب شرح دقيق ، وتعليل نحوي مفصل ، وتأويل لغوي عميق ، في حين تجعل أبا عثمان رجل نقد وبلاغة ، مهتم بعناصر الجمال وأبعادها في الخطابات الفنية .

وإذا انتقلنا إلى العلماء والنقاد الآخرين الذين سبقوا الجاحظ نجد أن اهتمامهم كان منصبا على موضوعات لا تتصدى لدراسة الأسلوب التصويري في الشعر إلا لما . فهذا ابن سلام الجمحي — وهو من شيوخ النقد الأدبي في عصره — قد اهتم بأخبار الشعراء ، والتميز بينهم وتفضيل الواحد على الآخر منهم على مستوى الكم ، والموضوعات الشعرية التي طرقتها ، كما اهتم بالانتحال والوضع (92) وبأخطاء اللغة (93) وعيوب القوافي (94) ، لكنه لم يتحدث عن التشبيه إلا بشكل طفيف ، وهو في معرض حديثه عن شيء آخر غيره ، فذكر مثلا أن من بعض حجج من فضل امرأ القيس وقدمه على أهل طبقة ، كونه : « شبه النساء بالظباء والبيض ، وشبه الخيل بالعقبان والعصى (...) وأجاد في التشبيه » وأنه : (...) « كان أحسن أهل طبقة تشبيها » ، وان : « أحسن الاسلاميين تشبيها ذو الرمة » (95) .

ثم قال في مكان آخر من كتابه :

« واستحسن الناس من تشبيه امرئ القيس قوله :

كأن قلوب الطير رطبا ويابسـا لدى وكرها العناب والحشف البالى
وقوله :

كأنى بفتحاء الجناحين لقوة دفوف من العقبان طأطأت شمالا (96)
ويستعرض جملة من تشبيهات امرئ القيس ، تعكس ذائقته

(92) طبقات فحول الشعراء — ابن سلام الجمحي — ص 4 .

(93) المصدر السابق ص : 16 و 17 و 21 .

(94) المصدر نفسه ص : 67 وما بعدها . (95) المصدر نفسه ص : 55 .

(96) الفتح : اللين والتنى — اللقوة : العقاب الخفيفة السريعة الاختطاف — دف العقبان

يدف : دنا من الأرض — شمالا : خفيفة سريعة — طأطا : حث ودفع . وانظر البيتين

في ص : 81 من طبقات ابن سلام .

النقدية ، وعلمه الواسع والدقيق بالشعر العربى القديم ، لكنها تستند الى الانطباع السطحى — فيما يتعلق بظاهرة التشبيه — أكثر مما تعتمد على المعرفة الدقيقة بالاسلوب العربى فى مستواه الجمالى . ولعل غلبة الجانب اللغوى على ثقافة ابن سلام حالت بينه وبين الاهتمام بالصورة الشعرية وإبعادها الاسلوبية ، اذ كان مفتقرا الى المعرفة البلاغية التى باستطاعتها أن تجعله واعيا بأن الشعر أسلوب فنى قبل أن يكون تراكيب لغوية أو الفاظا مؤلفة ...

ويتضح ذلك ، أعنى غلبة الجانب اللغوى على ابن سلام ، فى تعليق له على قول امرئ القيس :

إذا ما الثريا فى السماء تعرضت تعرض اثناء الوشاح الفصل
قال : « فأنكر قوم : (إذا ما الثريا فى السماء تعرضت) ، وقالوا :
الثريا لا تعرض ، وقال بعض العلماء : عنى الجوزاء . وقد تفعل العرب
بعض ذلك ، قال زهير :

فنتنح لكم غلمان أشأم ، كلهم كأحمر عاد ثم ترضع فتفطم (97)
يعنى : أحمر ثمود » (98) .

واظهار إبعاده وعناصره التخيلية ، بل هى دقة لغوية صرف ، يجيب بها ابن سلام من أنكر تعرض الثريا فى بيت امرئ القيس . وهذا التحليل النقدى لبيت امرئ القيس انطباع يتميز بالعمق النسبى ، إذا ما قورن بانطباعات ابن سلام العامة حول التشبيه ، والتى لم تتجاوز الكلمة والكلمتين : كأن يقول : « وأجاد فى التشبيه » ، أو : « كان أحسن أهل طبقته تشبيها » ، وما إليها من آراء عابرة عادية . لكن دقة انطباعه السالف الذكر ليست — كما كنا نتوقع من ابن سلام الناقد — منصبة على تشبيه امرئ القيس واظهار إبعاده وعناصره التخيلية ، بل هى دقة لغوية صرف ، يجيب بها ابن سلام من أنكر تعرض الثريا فى بيت امرئ القيس بأن العرب قد تضع الكلمة مكان الكلمة إذا اشتهرتا بالورود معا ، أو كانتا مرتبطتين على مستوى

97 نتنح : تحمل فتضع — غلمان أشأم : أولاد شؤم .
98 طبقات محول الشعراء — — ص : 88 — 89 .

المدلول ارتباطا وثيقا ، مكانا أو زمانا ، كخوفا وضع زهير أحمر عاد مكان أحمر ثمود .

ومعناه أن قيمة ابن سلام النقدية تستمد جذورها من معرفته اللغوية الدقيقة وعلمه الغزير بلفظ الشعر العربى وتركيبه ، وكذا من احاطته الواسعة بأخبار شعراء الجاهلية والاسلام ، وبآراء العلماء فيهم . فى حين أن الجاحظ ناقد يستند الى تأملات بلاغية وأسلوبية تجعلنا نميز بينه وبين ابن سلام على أساس أن أبا عثمان يبحث بشكل جاد عن قوانين لغة الشعر ، كى يعطى تعليلا عقليا للظاهرة الجمالية فى اللغة ، أما ابن سلام فانه ناقد ذوق يستند الى الملكة ويعتبر النقد صناعة (99) تدرك الجودة والرداءة بفضل الخبرة والتجربة والممارسة الطويلة .

3 - التشبيه بعيد الجاحظ :

فاذا تركنا أبا عثمان ومن سبقه الى بعض من لحقه عن قرب كأبى العباس المبرد ، وجدنا أنه عني بالتشبيه على مستوييه التطبيقى والنظرى .

فمن حيث التطبيق لا نكاد نجد فى العربية كتابا أغرز مادة فى هذا الباب من كتاب الكامل ، إذ أورد صاحبه أمثلة عديدة من شعر القدماء والمحدثين ، لأنواع مختلفة من التشبيه ، معقبا عليها بانطباعاته النقدية واللغوية ، دون أن ينسى اطلاقا بأنه يحدث فى وسيلة تعبيرية أساسية من وسائل الخطاب اللغوى الرفيع ، وهو ما جعله يعنى الظاهرة وعيا نسبيا يتميز بقدر غير هين من العمق النظرى اذا ما قورن بالجاحظ .

ومن هذا الوعى بالظاهرة قوله : « والعرب تشبه على أربعة أضرب :

فتشبيه مفرط ، وتشبيه مصيب ، وتشبيه مقارب ، وتشبيه بعيد يحتاج الى التفسير ولا يقوم بنفسه ، وهو أخشن الكلام (100) » .

ولعلنا نلاحظ من خلال قوله هذا بأنه يتحدث عن علاقة المعنى الذى يتضمنه كل تشبيه بالواقع المادى ، أى عن ارتباط مضمون التصوير

(99) انظر : طيقات نحول الشعراء — ص : 5 وما بعدها .

(100) الكامل لأبى العباس المبرد ج : 3 ص : 128 .

الشعري بما يحيل اليه . وهى مسألة يمكن أن تكون خارجة عن المباحث الأسلوبية ، لكنها تظل فارقة نفسها فى مجال علاقة الشعر بالواقع ، فتطرح تبعا لذلك قضايا تعد من صميم النقد العربى القديم ، كالغلو والتقصير ، والصدق والكذب ، والمبالغة والتقصير ...

ويورد أبو العباس ، بعد تقسيم التشبيه الى أربعة أضرب ، أمثلة لكل نوع :

« فمن التشبيه المفرط المتجاوز قولهم للسخى : هو كالبحر ، وللشجاع : هو كالأسد » (101) .

وتستبد به علاقة مضمون الخطاب بما يحيل اليه ، فيخرج عن التشبيه الى ذكر أمثلة للافراط والغلو ، منها قول بكر بن النطاح :

ولو أن خلق الله فى مسك فارس وبارزه كان الخلى من العمر (102)

« ومن التشبيه القاصد الصحيح قول النابغة :

وعيد أبى قابوس فى غير كنهه
فبت كائى ساورتنى ضئيلة
اتانى ودونى راكس فالزواج (103)
من الرقش فى أنيابها السم ناعم (104)
يسهد من نوم العشاء سليمها
لحلى النساء فى يديه تعافع (105)
تناذرهما الراقون من سوء سمها
تطلقه طورا وطورا تراجع (106)

فهذه صفة الخائف المهموم . ومثل ذلك قول الآخر :

تبیت الهموم الطارقات يعدننى

كما تعترى الاوصاب رأس المطلق » (107)

(101) المصدر نفسه والصنعة نفسها .

(102) المسك : الجلد وانظر البيت فى الكامل للبردج : 3 ص : 128 .

(103) راكس والضواجع : موضعان .

(104) ساورتنى : واثنين — ضئيلة : حبة دقيقة — الرقش — ج : رشاء وهى الحية فيها نقط سوداء وبيضاء — ناعم : ثابت مستقر .

(105) رواية الديوان : يسهد من ليل التمام سليمها — انظر : ديوان النابغة — ص : 33 — السليم : المدوغ .

(106) تناذرهما الراقون : حذر بعضهم بعضا من شدتها — تطلقه : تخفف عنه .

(107) الكامل ج : 3 ص : 130 .

« وأما التشبيه البعيد الذى لا يقوم بنفسه ، فكتوله :

بل لو رائنى أخت جيراننا اذ انافى الدار كائى حماره
فانها اراد الصحة ، فهذا بعيد ، لان السامع انها يستدل عليه
بغيره » (108) .

ولعل اهم شىء يمكن ان نستخلصه من انطباعات المبرد حول التشبيه،
هو انه ينزع الى نوع من التحديد والتقسيم ، لكنه لا يرقى ببحثه الى مستوى
وعى الظاهرة حسب قوانينها المغلقة أو نظامها الداخلى ، بل يتحدث
عنها فى اطار علاقتها بمرجعها ، أى ان حديثه حديث نقدى ولغوى يعكس
اهتمامه الاساسى فى كتابه ، وهو اهتمام يصح اعتباره لغويا متخللا
بانطباعات نقدية مختلفة ، اذا تميزت بنوع من سلامة الذوق وعمق
النظر والجنوح الى التقسيم والتمييز النوعى ، فانها لا ترقى الى مستوى
الوعى الباحث عن القوانين وتجلياتها .

ويبقى الجاحظ من بين جميع هؤلاء الذين ذكرناهم بلاغيا ، مهتما
بالظاهرة التعبيرية المعتمدة على الصورة الفنية ، يبحث عن نظامها الداخلى
المغلق ، فيوفق أحيانا كثيرة ، ولا يسعفه عقله الثاقب حينئذ آخر ، وكأنه
لا يستطيع مجاوزة مرحلته التاريخية التى هى مرحلة فجر البلاغة العربية .
لكنه فى تميزه بالبحث عن القوانين ، استطاع ان يؤسس الدرس البلاغى
عند العرب ، ويهيئ له فرصة الوجود الشرعى على يد المتكلمين ، الذين
أسعفهم عقلهم الباحث فى الطبيعة والانسان وعلاقتهاما بذاتهما ، ان يطبع
جهدهم اللغوى والنقدى بطابع العقل المتأمل ، الجانح الى العلل والاسباب ،
عوضا من الذوق والانطباع المباشر ، كنحو ما نجد ذلك عند اللغويين
النقاد كابن سلام والمبرد

الدلالة الموحية

2 - المجاز

1 - المجاز عند الجاحظ :

المجاز عند الجاحظ قسيم الحقيقة ومقابلها ، لانه يشتق منها كى يذهب به المتكلم الى معنى آخر قريب من الاصل وذى علاقة به . « فالعرب قد تسمى المتعلمى اعمى ، والمتصائم اصم » (1) . حيث تحمل الكلام على غير وجهه الذى وضع له ، تجرؤا منها على اللغة ، وبقينا من ان السامع العربى لا يجد فى الكلام المحمول على الكلام غرابة او معاناة فى الفهم ، لانه قد تعود ذلك ببطرة سليمة وجبلة غير مخلوطة .

وبحث المجاز عند أبى عثمان بحث غنى وعميق ، تميز بالدقة والشمول وقد انقسم لديه الى قسمين :

أ - قسم نظرى :

حاول فيه أن يستوعب المجاز باعتباره ظاهرة لغوية ، يدخل الحديث عنها فى اطار دلالة الكلمات ، وعلاقة هذه الدلالة بالواقع المادى أولا ، والواقع اللغوى أو حياة الالفاظ من حيث هى الفاظ ثانيا .

فمن حيث كون المجاز ظاهرة لغوية يجب أن تبحث فى اطار دلالة الكلمات ، نستطيع أن نقول مع الجاحظ ان دلالة الكلمة تختلف باختلاف السياق الذى ترد فيه ، أى ان معناها يتحدد بورودها ضمن غيرها من الكلمات ، وبالتالي فان مدلولها المعجمى المرتبط بأصلها وحقيقتها يتضائل

(1) الرد على المشبهة للجاحظ ت : د. حاتم صالح الضامن ما لم ينشر من ————
الجاحظ ص : 20 .

أمام مدلولاتها الناشئة عن هذه الحقيقة وذلك الأصل ، والتي تختلف باختلاف السياق الى حد التناقض أحيانا بين المعنى الاصلى للكلمة ومعناها المتولد عن هذا الأصل ، يقول : « والكلمة تكون جوابا فتدل على معنى ، ثم تكون ابتداء فتدل على خلاف ذلك المعنى ، وتدور دلالتها مع ظاهرات الحالات على قدر ما يسبق من المثالات حتى تكون الكلمة كفرا في حال وإيماننا في حال . فكذاك المجاز والتصحيح » (2) . وظاهر قول الجاحظ أن المجاز معطى من معطيات دلالة الألفاظ ، التي تختلف معانيها بحسب سياقها داخل سلسلة الكلام . لكن في مقولته إشارة أخرى يجب الانتباه إليها بوعى وتيقظ وهى قوله : « فكذاك المجاز والتصحيح ، أى أن الدلالة ذات شقين :

أولهما : أن تستعمل الكلمة فيما وضعت له فى أصل اللغة ، وهو ما يقصده أبو عثمان بالتصحيح . والثانى أن نجوز بها معناها الاصلى الى معنى غير صحيح ، وهذا ما يؤكد فى موضع آخر قائلا : « فلاسم الجود موضعان : أحدهما حقيقة ، والآخر مجاز ، فالحقيقة ما كان من الله ، والمجاز المشتق له من هذا الاسم » (3) .

ويعلل للظاهرة باحثا لها عن أسباب وجذور ، فيردها الى جراحة العرب على الكلام واتساعها فيه ، وأنها تحمل اللفظ على اللفظ ، وتجاوز به معناه الاصلى الى معان قريبة أو بعيدة ، يقول : « وللعرب اقتران على الكلام ، ثقة بفهم أصحابهم عنهم (...) ، وكما جوزوا لقولهم أكل وإنما عض ، وأكل وإنما أفنى ، وأكل وإنما أحاله ، وأكل وإنما أبطل عينه — جوزوا أيضا أن يتولوا ذقت لما ليس بطعم ، ثم قالوا طعمت لغير الطعام .

وقال العرجى :

وان شئت حرمت النساء سواكم وان شئت لم أطعم نقاخا ولا بردا (4)

وقال الله تعالى : « ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس

(2) رسالة فى الحكيم وتصويب أمير المؤمنين على بن أبى طالب — تحقيق شارل بيل — مجلة المشرق — تموز تشرين الاول . 1958 . ص : 421 — 422 .

(3) البخلاء — ص : 174 .

(4) النقاخ : الماء البارد العذب — والبرد هنا الريق .

منى ومن لم يطعمه فأنه منى « (5) يريد : لم يذق طعمه » (6) .

ويعتقد الجاحظ اعتقاداً راسخاً بأن المجاز ظاهرة أساسية فى لغة العرب ، ذات أهمية خاصة لا مجال إطلاقاً لانكارها ، وتمحل الأسباب لعدم الأخذ بها ، وفهم الدلالة اللغوية بغير ما تقتضيه هذه الظاهرة . وهو بذلك يدعو فى وضوح كبير ، الى وجوب حمل الخطاب اللغوى ، فنياً كان أو دينياً ، بل وكلاماً عادياً أحياناً ، أى مجرد وسيلة اتصال لا غرض لها غير ذلك ، حملة على وجهه المجازى أكثر من فهمه بحسب دلالة الكلمات الحقيقية ، المرتبطة بالواقع المادى المحسوس ، لان « من حمل اللغة على هذا المركب ، لم يفهم عن العرب قليلاً ولا كثيراً ، وهذا الباب هو مفخر العرب فى لغتهم ، وبأشباهه اتسعت » (7) .

ومن جملة ما يذكره الجاحظ من أسباب يرد إليها ظاهرة المجاز ، غير الجراة التى المحنا إليها قبل قليل ، ما يمكن أن نسميه بالتحرز الخلقى والاجتماعى ، الذى يستنكف عن ذكر اللفظ الخسيس فيستبدل به غيره من الالفاظ ، كى يؤدى المعنى دون أن يجرح ما يفرضه عليه المجتمع من قيم . فمن ذلك تسميتهم أعضاء الرجل والمرأة فرجاً (8) ، وعورة الرجل متاعاً وشواراً (9) ، وكذلك تسميتهم قضاء الحاجة نجواً (10) ومتوضأً (11) .

ومنه أيضاً : « قول الحجاج لام عبد الرحمن بن الأشعث :

عمدت الى مال الله فوضعت تحت ... ، كأنه كره أن يقول على عادة الناس : تحت استك ، فتجلجج خوفاً من أن يقول قذعاً أو رفثاً ، ثم قال : تحت ذيك (12) .

(5) البقرة — 249 .

(6) الحيوان — ج : 5 ص : 32 .

(7) الحيوان ج : 5 ص : 425 .

(8) الفرج : كل خلل وفراغ بين الشئين فرج .

(9) الشوار : متاع البيت .

(10) النحو : الارتفاع من الأرض .

(11) انظر فى شأن هذا النوع من المجاز : الحيوان ج : 1 ص : 332 وما بعدها وج : 2 ص : 280 .

(12) الحيوان ج : 1 ص : 339 .

وواضح من هذا الذى ذكر أن الجاحظ أرجع بعض أنواع المجاز ، لما تفرضه الحياة الاجتماعية من لباقة أخلاقية ، تدفع الفرد الى العدول عن ذكر اللفظ الصريح الى ذكر غيره ، مما له به تعلق أو سبب ، فيصبح الثانى مجازا ، يوحى بمعنى الاول ويؤديه بتلطف .

وبالإضافة الى هذه الاسباب التى يتحدث عنها أبو عثمان ، والتى يبدو انها داخلية فى اطار علاقة اللغة بالواقع المادى أو الاجتماعى يذكر اسبابا أخرى لظاهرة المجاز ، يمكن ان نفهمها فى اطار علاقة بعض الالفاظ ببعض ، وانها تحيا الى جانب حياتها المادية والاجتماعية ، حياة لغوية صرفة ، تدخل بحسبها كلمات اللغة فى علاقة تأثير وتأثر . فهى تتزاحم مثلا كى تعبر عن المعنى الواحد ، وذلك لاقترابها منه بأشكال مختلفة . فمن ذلك قولنا : ملة ، والملة موضع الخبزة ، فسميناها باسم موضعها . ومنه أيضا : الراوية ، والراوية هو الجمل نفسه ، فسميت المزايدة باسم حاملها . ومنه قولهم : ساق الى المرأة صداقتها ، وهو لم يسبق شيئا ، وانما نشأ ذلك من أنهم كانوا يدفعون فى الصداق ابلا ... (13)

ونستطيع ان نستخلص من هذه الامثلة ان بعض الالفاظ يصير مجازا ، معدولا به عن معناه الذى وضع له فى اللغة ، لارتباط بينه وبين الفاظ أخرى بسبب من الاسباب : فالخبزة صارت ملة لعلاقة معينة بينهما ، وهى ان الثانية موضع (14) الاولى . وكذلك صارت المزايدة راوية لعلاقة المجاورة (15) بينهما ، لان المزايدة تحمل على الراوية . كذلك قولنا : ساق الصداق مكان أعطاه أو أداه ، فانه مبنى على اعتبار ما كان (16) .

وعلاقة الالفاظ اللغوية المستعملة مجازا بالالفاظ اللغوية التى تؤدى المعنى حقيقة ، علاقة متنوعة ومتعددة الاشكال ، ذكر الجاحظ بعضها وترك بعضها الآخر ، ثم انه اردف ذلك الذى ذكره باظهار نوع العلاقة بين اللفظ الاصلى للمعنى واللفظ المجازى ، مبرزا ذلك عن طريق امثلة كثيرة تستند الى النص القرآنى ، كتحقيق قوله تعالى : « يخرج من بطونها

(13) انظر فى شأن هذه الالفاظ الحيوان ج : 1 ص : 333 - 334 .

(14) البرهان فى علوم القرآن للزركشى ج : 2 ص : 281 .

(15) علوم البلاغة : احمد مصطفى المراغى ص : 261 .

(16) البرهان فى علوم القرآن للزركشى ج : 2 ص : 280 .

شراب » (17) . فقد أول الجاحظ الشراب المذكور في الآية تأويلا خاصا قائلا : « والعسل ليس بشراب ، وإنما هو شيء يحول بالماء شرابا أو بالماء نبذا ، فسماه كما ترى شرابا اذ كان يجيء منه الشراب (18) » . وتستند ايضا — اعنى الامثلة التي ذكرها الجاحظ — الى الشعر العربي كنحو قول جرير :

إذا سقط السماء بأرض قوم رعيناه وإن كانوا غضابا
وفيه مجازان : الاول : سقوط السماء ، وإنما الساقط المطر الذي يأتي من جهتها ، والثاني : رعيناه ما يسقط ، وإنما الرعى للنبات الناشئ عن المطر (19) .

وكذلك قولهم : « جاعتنا السماء ، وهم انما يريدون النعيم الذي يكون بالمطر » (في الاصل المحقق : به المطر) من شق السماء وناحتها بوجهها » (20) .

ومعنى هذا ان الفاظ اللغة تحيا حياتها الخاصة وفق علاقات تأثير وتأثر ، فالعسل يصير شرابا ، والنبات يغدو مطرا ، وهذا الاخير يصبح سماء ، وكل ذلك في اطار حياة الدلالة اللغوية النامية والمتطورة بفعل جدل الكلمات . فهذه المجازات التي ذكرت على سبيل المثال لا الحصر (21) ، توضح ان اللفظ يعبر بحسب أصله عن معنى معين ، فيعبد المتكلم الى لفظ آخر مرتبط بذلك اللفظ او ذلك المعنى بسبب من الاسباب — كارتباط الشراب بالعسل لانه ناشئ عنه ، او ارتباط السماء بالمطر وانها جهته وموضعه — ويطلقه على المعنى ، وهو في صنيعه ذاك عادل عن المعنى الاصلى للفظ المجازي ، ومعبر بهذا اللفظ عما يدل عليه لفظ آخر ، فيزاحم اللفظ الجديد اللفظ القديم الى ان يصير أحيانا غالبا على المعنى مستأثرا به : قال تعالى : « فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه » (22) ، فكثر هذا

(17) النحل — 69 .

(18) الحيوان ج : 5 ص : 425 .

(19) المصدر نفسه والمفحة نفسها .

(20) الرد على المشبهة للجاحظ ص : 22 .

(21) انظر في شأن المجازات التي ذكرها الجاحظ — الحيوان ج : 1 — ص : 332 وما

بعدها وج : 5 ص : 23 وما بعدها وج : 7 ص : 200 .

(22) النساء — 43 .

الكلام حتى صار التيمم هو المسح نفسه . وكذلك عادتهم وصنيعهم ففى
الشيء اذا طالت صحبتهم وملابستهم له « (23) .

اذن فالمجاز لفظ خرج عن معناه الذى وضع له فى اللغة الى مزاحمة
لفظ آخر وضع للتعبير عن معنى معين ، لعلاقة بين اللفظ المجازى واللفظ
المزاحم :

- السماء = جهة المطر وموضعه .
- السماء = المطر .
- السماء ↔ المطر .
- السماء = المجاز .

وليس فى هذا الذى استخلصناه اى تحميل لانتباعات ابنى عثمان
حول المجاز ما لا تستطيع أن تحتمله ، أو اى إسقاط للرأى الشخصى
والمفاهيم الذاتية على أقوال الجاحظ ، بل ان هذا الذى تبيناه مجرد شرح
وتأويل موضوعين لهذه الاقوال وتلك الانتباعات ، لان صاحبها قد نص
على ان المجاز يقابل التصحيح أو الحقيقة ، لعلاقة بينهما ، كنحو تسمية
الخبزة باسم موضعها ، وتسمية المزادة باسم حاملها . بل لم يكتف
بالحديث عن الظاهرة فى حد ذاتها ، وانما حاول أن يردّها الى اسباب
وجذور اجتماعية ولغوية ، وهذا ما حاولنا توضيحه فى الحديث عما يمكن
أن يسمى بالقسم النظرى من بحث المجاز عند الجاحظ .

ب - قسم تطبيقى :

اما القسم التطبيقى فيمكن تقسيمه الى ثلاثة أقسام :

1 - قسم ذكر فيه الجاحظ المجاز بشكل مباشر ، دالا عليه ومتحدثا
عنه فى باب خاص به . ويتمثل ذلك بوضوح كبير فى الجزء الخامس من
كتاب الحيوان ، حيث قال :

باب آخر :

وهو قول الله عز وجل : « ان الذين ياكلون أموال اليتامى

ظلما ... » (24) . وقوله تعالى عز اسمه « أكلون للسحت » (25) وقد يقال لهم ذلك وان شربوا بتلك الاموال ، الانبذة ، ولبسوا الحلل ، وركبوا الدواب ، ولم ينفقوا منها درهما واحدا في سبيل الاكل .

وقد قال الله عز وجل : « انما يتاكلون في بطونهم نارا » (26) ، وهذا مجاز آخر ... » (27) .

ويذكر الجاحظ بعد ذلك أمثلة كثيرة للاكل ثم يقول : « فهذا كله مختلف ، وهو كله مجاز » (28) .

ثم يذكر في موضع آخر المجاز قائلا :

باب آخر :

وهو قول الرجل اذا بالغ في عقوبة عبده : ذق ! و : كيف ذقته ؟ و : كيف وجدت طعمه ؟

وقال عز وجل : « ذق انك انت العزيز الكريم » (29) .

وبعد أمثلة أخرى للذوق مستعملا على وجه المجاز يقول الجاحظ : « وكما جوزوا قولهم اكل وانما عض ، واكل وانما أفنسى ، واكل وانما أحاله ، واكل وانما أبطل عينه — جوزوا أيضا أن يقولوا « ذقت لما ليس بطعم ، ثم قالوا طعمت لغير الطعام » (31) ؟

ففى قوله : « باب آخر » مرتين وعى مطلق بأن المجاز ظاهرة لغوية ، يجب أن تبحث في معزل عن غيرها من الظواهر . وفي ذكره أمثلة متعددة لكل مجاز ينص عليه ، واردافه هذه الأمثلة بانطباعاً متعددة ، تصور

(24) النساء : 10 .

(25) المائدة : 42 .

(26) النساء : 10 .

(27) الحيوان ج : 5 ص : 25 .

(28) نفسه .

(29) الدخان : 49 .

(30) الحيوان ج : 5 ص : 28 .

(31) الحيوان ج : 5 ص : 32 .

واضح لمفهوم المجاز ، وأنه توسع في اللغة واتقدم عليها وتجاوز لصيقتها
الوضعي من طرف المتكلم .

2 — ويشبه هذا النوع من الامثلة التي سلكها الجاحظ في باب
مستقل ، امثلة أخرى للمجاز ، ذكرها في معرض حديثه عن ظواهر لغوية
أخرى — كترك بعض الالفاظ وهجرها ، أو احداث بعض الكلمات الجديدة
الناشئة — تقاربه وتتصل به بوجه من الوجوه ، فيذكر النماذج ، ويشفعها
أو يقدم لها بانطباع صريح يوضح أنها من باب المجاز لا من غيره ؟

ويقول : « وأسماء حدثت ولم تكن ، وإنما اشتقت لهم من أسماء
متقدمة ، على التشبيه ، مثل قولهم لمن أدرك الجاهلية والاسلام : مخضرم...
ويقال ان أول من سمى الأرض التي لم تحفر قط ولم تحرث اذا فعل
بها ذاك مظلومة ، النابغة حيث يقول :

الا الاوارى لا يامما أبينها والنؤى كالحوض بالمظلومة الجلد(32)
ومن المحدث المشتق ، اسم منافق لمن رأى بالاسلام واستتر
بالكفر ، اخذ ذلك من النافقاء والقاصعاء والداماء (33) .
ومن هذا الباب الملة ...

ومن هذا الشكل الراوية ... » (34) .

وكل هذا الذي ذكره الجاحظ سالكا اياه في باب ما أحدث من الفاظ
لم تكن مستعملة بحسب دلالاتها الجديدة ، داخل في باب المجاز ، لانه
في مجمله لفظ خرج عن وضعه اللغوي الاصلى الى التعبير عن معنى جديد ،
قريب ومتصل به بشكل من الاشكال .

3 — امثلة للمجاز وردت بشكل عفوى في تأليف مختلفة لابى عثمان ،
فجاعت متفرقة ومتنوعة . فهو يذكر الكلمة المستعملة مجازا في آية كريمة

(32) الاوارى : محابس الخيل — النؤى : حاجز من تراب حول الخباء لئلا يدخله السيل —
الجلد : الأرض الصلبة .

(33) من أسماء جرة اليزبوع — انظر اللسان : (دم) .

(34) انظر الحيوان ج : 1 ص : 330 وما بعدها .

أو بيت شعر ... وينص في الوقت نفسه على أنها لم تستعمل على وجهها الحقيقي .

كل ذلك وهو مسترسل في حديث آخر غير المجاز ، الذي يأتى عفوا واستطرادا وتوسعا في موضوع كلامه الاصلى . ومن هذا النوع — على سبيل المثال لا الحصر — قوله : « ... وقد يقولون جاءتنا السماء بأمر عظيم ، والسماء في مكانها . وقد يقولون أيضا : جاءتنا السماء ، وهم انما يريدون النعيم الذى يكون بالمطر من شق السماء وناحتها ووجهها » (35) وقوله : « وقد جاء فى كلام العرب ان يقولوا : جاءت السماء اليوم بأمر عظيم » (36) .

ومنها ايضا — اعنى المجازات التى وردت بشكل عفوى فى كتابات مختلفة للجاحظ — ان الرجل يقول : « رايت الرجل قال كذا وكذا ، وسمعت الله قال كذا وكذا ، وفلان يرى السيف ، وفلان يرى ابنى حنيفة ، وقد رايت عقله حسنا .

وقال ابن مقبل :

سل الدار من جنبى حبر فواهب بحيث يرى هضب القلب المضح (37)
واذا قابل الجبل فهو يراه ، اذ تمام منه مقام الناظر الذى ينظر اليه .
وتقول العرب : دار فلان تنظر الى دار فلان ، ودور بنى فلان تتناظر ... » (38) .

وواضح من هذه الامثلة المتفرقة التى ذكرناها ، وكذا من امثلة اخرى لا يتسع المجال للوقوف عندها ، ان الجاحظ لم يكتف فى حديثه عن المجاز بالسرد المباشر أو غير المباشر لتجليات هذه الظاهرة فى القرآن الكريم

(35) رسالة فى الرد على المشبهة للجاحظ : ص : 22 .

(36) الحيوان ج : 5 ص : 425 .

(37) جبر وواهب والمضح : امثلة متقاربة .

(38) الحيوان ج : 7 ص : 201 — وانظر من هذه الامثلة المتفرقة للمجاز التى جاءت فى كتابات الجاحظ بشكل عفوى : الحيوان ج : 4 ص : 394 وما بعدها ج : 2 ص : 280 وما بعدها .

والشعر والنثر العربيين ، بل وفي الكلام اليومي العادى ، وانما وقف عندها وقفات انطباعية وتنظيرية ، موضحا أن العدول عن اللفظة بمعناها الحقيقى الى استعمالها فى سياق يجعلها من المجاز ، ظاهرة لغوية أساسية فى الكلام العربى ، لا يستطيع الجاهل لها أو المعاند المنكر لخصوصيتها المتميزة ، أن يفهم هذا الكلام حق الفهم ، أو يحمله على وجهه الصحيح ، وغرض المتكلم الاساسى منه .

أما مسألة نوع العلاقة بين الكلمة الموضوعه فى أصل اللغة لمعنى ما والكلمة التى استعملت مكانها ، فقد ذكر الجاحظ بعضها منها بذكاء فذ ، لم يتوافر لكثير من البلاغيين بعده ، الا بعد مرحلة من الانتاج والاستيعاب والتأمل ، سبقتهم وهيات لهم ادراك أنواع هذه العلاقات .

ويجب أن لا نتحمس لصاحبنا بشكل انفعالى — فيما يخص هذه القضية — فنظن أنه أتى على ذكر أكثر (العلاقات) ، أو أنه استوعبها استيعابا تاما جعله يتحدث عنها بتفصيل ودقة ووضوح ، بل كان حديثه عن علاقة الحقيقة بالمجاز حديثا عابرا فى أكثره ، لكنه تغلب عليه سمة اللحن الذكى والانطباع العلمى الموفق .

وأوضح ما ذكره أبو عثمان من هذه العلاقات : المشابهة وهى التى تجعل المجاز استعارة ، ولهذا موضع آخر ، أما ما يهمنى هنا فهذه العلاقة بحد ذاتها قال : « ان العرب تد تسمى المتعامى أعمى والمتصامم أصم ، ويقولون لن عمل عمل من لا يعقل : لا يعقل وانما الكلام محمول على الكلام (39) » ، وذلك ان المتعامى اذا تعامى صار فى الجهل كالأعمى ، فلما أشبهه من وجه سمي باسمه » (40) .

ومعناه أن العلاقة بين العمى والصمم المستعملين مجازا وبين العمى والصمم المستعملين حقيقة هى المشابهة ، لان حال المتعامى عن أمر من الأمور تشبه حال الأعمى الذى لا يرى اطلاقا . وكذا حال المتصامم تشبه فى وجهه من الوجوه حال الأصم . فلما وقعت هذه المشابهة سمي المتعامى أعمى والمتصامم أصم .

(40) رسالة فى الرد على المشبهة — ص : 20 .
(39) فى النص المحقق : على كلام والصواب اثبات ال .

ويقول في مكان آخر مبرزاً هذا النوع من العلاقات : « واسماء حدثت ولم تكن ، وانما اشتقت لهم من أسماء متقدمة ، على التشبيه » (41) مثل : مخضرم ومظلومة .

ولم يقتصر الجاحظ في ذكر نوع العلاقة بين الحقيقة والجاز على المشابهة ، بل أشار أيضاً الى ما اسماه البلاغيون المتأخرون « المحلية » ، أى ذكر المحل وارادة الحال ، أو ذكر الموضع وارادة « ما » أو « من » بالموضع . قال : « ومن هذا الباب (أى الجاز) « الملة ، والملة موضع الخبزة ، فسموا الخبزة باسم موضعها » (42) .

ومن العلاقات التى نص عليها أبو عثمان ، ما سمي بعده لدى البلاغيين : « اعتبار ما يكون » قال : وأما قوله عز وجل : « يخرج من بطونها شراب » فالعسل ليس بشراب ، وانما هو شئ يحول بالماء شراباً ، أو بالماء نبيذاً ، فسماه كما ترى شراباً ، اذ كان يجيء منه الشراب » (43) . والمقصود أن العسل سمي شراباً لاعتبار ما يكون منه اذ انه يحول الى شراب أو نبيذ بعد مزجه بالماء » (44) .

ولعلنا نلاحظ من خلال هذا الذى ذكرناه أن الجاحظ قد أستوعب ظاهرة الجاز استيعاباً كبيراً على المستويين النظرى والتطبيقي ، فوعاها بدقة ، الى حد جعله يذكر أسبابها الاجتماعية واللغوية ، ويذكر أنواعاً مختلفة للظاهرة ، مسندة بعدد مماثل من الأمثلة ، ومردفة أحياناً بانطباعاته العلمية الذكية والدقيقة . ولنلم بهذا الاستيعاب والوعى لقضية الجاز ، علينا أن نفهمها — لا شك — ضمن سياق تاريخى وعلمى ، يجعلنا نتصور جهد غيره ممن سبقه أو عاصره أو تلاه مباشرة ، حتى نستطيع ادراك اضافاته وتأثيره العلميين .

2 - الجاز قبل الجاحظ :

وأول ما يتبادر الى ذهن دارس تاريخ التأليف البلاغى عند علماء

(41) الحيوان — ج : 1 ص : 330 — 331 .

(42) المصدر نفسه ص : 333 .

(43) الحيوان : ج : 5 ص : 425 .

(44) انظر فى شأن هذه العلاقة : البرهان فى علوم القرآن : الزركشى : ج : 2 ص : 278 .

العرب القدماء ، من بحث في المجاز ، كتاب أبى عبيدة معمر بن المثنى « مجاز القرآن » ، لان صاحبه عاصر فجر التأليف العربى فى موضوع شرح القرآن وتفسيره وتأويله ، ولا شك أن هذا الموضوع مرتبط ارتباطا وثيقا بالبلاغة عند العرب . كما أن عنوان كتابه ، بحد ذاته يفرض على الباحث التوقف عنده لادراك ما يعنيه أبو عبيدة بالمجاز ، وكذا القصد من تأليف كتاب خاص بهذه المسألة ، حسب مفهومها لدى هذا العالم المتقدم على الجاحظ ، ثم نوع ما ذكره من ظواهر لغوية أدرجها تحت هذا العنوان العريض الذى أثر أن يجعله مجازا .

ان المتصفح لكتاب أبى عبيدة يجد استعمالات مختلفة ومتنوعة للفظـة مجاز ، أبرزها صيغة اسم المكان من جاز يجوز جوازا . كنحو قوله : « والسورة من القرآن يهزمها بعضهم وبعضهم لا يهزمها ، وانما سميت سورة فى لغة من لا يهزمها لانه يجعل مجازها مجاز منزلة الى منزلة أخرى كمجاز سورة البناء » (45) .

ومجاز سورة فى لغة من هزمها ، مجاز قطعة من القرآن على حدة وفضلة منه لانه يجعلها من قولهم : أسارت سؤرا منه ، أى ابتليت وأفضلت منه فضلة » (46) .

كذلك من الصيغ الواردة للفظـة ، الفعل على أصله اللغوى الثلاثى كقوله : « ومجاز (اياك نعبد) : اذا بدىء بكناية (47) المفعول قبل الفعل جاز الكلام ، فإذا بدأت بالفعل لم يجز كقولك : نعبد اياك » (48) . وترد عند أبى عبيدة صيغة أخرى للكلمة قريبة من هاته التى ذكرت آنفا وهى فعل : اجتاز يجتاز كقوله شارحا جواز حذف الخافض فى قوله تعالى : « واختار موسى قومه سبعين رجلا » (49) : مجاز اختار موسى من قومه . ولكن بعض العرب يجتازون فيحذفون (من) قال العجاج :

تحت التى اختار له الله الشجر

(45) مجاز القرآن ج 1 - ص : 3 .

(46) المصدر نفسه ص : 5 .

(47) انظر مفهوم الكتابة عند أبى عبيدة فى ج 1 ص : 246 - 247 .

(48) مجاز القرآن ج 1 - ص : 24 .

(49) الأعراف ص : 155 .

أى تحت الشجرة التى اختار له الله من الشجر « (50) .

ومن الواضح ان معنى اللفظة فى جميع ما ورد لها من صيغ ، هو ما يجوز فى العربية من وجوه التعبير ، وان كان ذلك مخالفا للقواعد ، خارجا على السنن والمقاييس . أى ان المجاز عند أبى عبيدة هو جعل الاستعمال الذى يبدو شاذا ، خاضعا الى تعليل معين ، مرجعه السماع الذى يستند الى ورود الاستعمالات الخارجة عن العادة فى النص القرآنى ، ودعمها بما يوافقها من كلام العرب .

وقد حدد أبو عبيدة لهذه الطرق والاستعمالات الشاذة عن القاعدة تسعة عشر وجها ، تجوز فى كلام العرب كما جازت فى القرآن . ذكرها فى مطلع كتابه بشكل نظرى (51) مجمل ، ثم فصل القول فى كل واحد منها بشكل تطبيقي ، مقدما النص القرآنى ، ومردفا هذا النص بما يوائمه من نصوص شعرية ونثرية تؤكد جواز الاستعمال .

فمن هذه الوجوه الجائزة أو الاستعمالات التى تبدو شاذة بالمقارنة مع القاعدة العامة ، وغير شاذة بالمقارنة مع ما ورد من كلام العرب على مثالها :

مجاز ما حذف وفيه مضمر ، قال أبو عبيدة شارحا الآية الكريمة : « وسئل القرية التى كنا فيها والعمر التى اتبنا فيها » (52) ، « فهذا محذوف فيه مضمر (53) مجازه : وسئل أهل القرية ومن فى العير » (54) .

ومجاز ما يحول خبره الى شئ من سببه ، ويترك خبره هو قال : « فظلت أعناقهم لها خاضعين » (55) حول الخبر الى الكناية التى فى آخر الاعناق » (56) .

(50) مجاز القرآن ج 1 - ص : 229 .

(51) المصدر السابق ص : 19 .

(52) يوسف : 82 .

(53) فى النص المحقق : فيه ضمير .

(54) مجاز القرآن ج 1 - ص : 8 .

(55) الشعراء : 4 .

(56) المصدر نفسه ص : 12 .

ومجاز حذف ياء النداء كما في قوله تعالى : « مالك يوم الدين » في قراءة من نصب « مالك » . قال أبو عبيدة : (مالك يوم الدين) نصب على النداء ، وقد تحذف ياء النداء ، مجازه : يمالك يوم الدين ، لأنه يخاطب شاهدا ، إلا تراه يقول : (اياك نعبد) فهذه حجة لمن نصب . ومن جره تال : هما كلامان . (...) ومجاز من جر « مالك يوم الدين » أنه حدث في مخاطبة غائب ، ثم رجع فخاطب شاهدا فقال : « اياك نعبد واياك نستعين ، اهدنا » ، قال عنتره :

شطت مزار العاشقين فأصبحت عسرا على طلابك ابنة مخرم (57)

وواضح من هذه الوجوه التي ذكرتها أن أبا عبيدة يشرح الاستعمال القرآني الذي يبدو خارجا عن سنن العربية وقواعدها ، خاصة بالنسبة لمن لا يعرف هذه العربية طبعا وسجية ، أو لمن لم يتعمق أساليبها وطرقها التعبيرية ، إذ أن قوله تعالى في المثل الاول : « وسل القرية التي كنا فيها والعير التي اقبلنا فيها » ، قد حذف منه مضمران هما « أهل » و (من) ، لان القرية لا تسأل ، والعير لا تجيب ... وهذا الحذف يبدو غير متسق مع أغلب ما جرى عليه الكلام العادي في المخاطبات اليومية . ومعناه أن الامر سيبدو لغير الملم بالاساليب العربية وطرق قولها ، شاذا غير متجانس مع القواعد العامة لهذه الطرق وتلك الاساليب . الا أن المتعمن في الآية يدرك لا شك نوع الحذف الذي وقع فيها ، أو جنس ما أضمر فيها ، وهو حذف المضاف والإبقاء على المضاف اليه في السياق الواضح ، وهو أسلوب مستعمل في طرق القول الفنية التي لا يتوخى منها مجرد الإبلاغ والخطاب العادي . قال تعالى : « واشربوا في قلوبهم العجل بكفرهم » (58) ، والمضمر في الآية الكريمة هو (حسب) .

ويظهر كذلك أن قوله تعالى : « فظلت أعناقهم لها خاضعين » غير متناسق مع قواعد ومقاييس الكلام العادي ، لان رد الخبر بصيغة العاقل على غير العاقل ، غير جائز في هذا الكلام ، فيجب تبعا لذلك أن يكون الاتساق مع القاعدة يقتضى أن نقول : (خاضعة) . الا أن الامر أعمق من هذه

(57) مجاز القرآن ج 1 - ص : 22 - 23 - شطت : جاوزت وابتعدت .

(58) س : البقرة : 93 .

النظرة السطحية للآية الكريمة ، إذ أنه تعالى قصد أن أصحاب الاعناق هم الذين يظنون خاضعين ، أى أن خبر ظل متعلق بهم لا بالاعناق ، والتقدير : ظل أصحاب الاعناق لها خاضعين .

أما بالنسبة للمثال الثالث ، فإنه قد حذفت فيه ياء النداء ، لأن التقدير بالنسبة لمن نصب « مالك » هو « (يمالك) » ، وهذا التصرف اللغوي غير جائز في كلامنا العربى العادى ، إلا أنه كثيرا ما يصادفنا في الاساليب العربيه الفصيحة التى يخاطب بها صاحبها من يفهم عنه بقطرة أو دراية . قال عمران بن حطان :

فَاعْذِرْ أَخَاكَ ابْنَ زَيْنَاعَ فَإِنَّ لَهُ

فِي النَّائِبَاتِ خُطُوبًا ذَاتَ الْوَانِ (59)

ونجد الشيء نفسه في قراءة من قرأ : « ماك » بالجر ، لأن الرجوع من مخاطبة الغائب الى مخاطبة الحاضر طريقة في التعبير غير مستعملة في كلامنا العادى ، لأنها خارجة عن العرف والقواعد المستعملة ، إلا أنها تصرف لغوى جائز في العربيه ، وقد جاء في أشكال الخطاب الرفيعة ، كما هو الامر بالنسبة للقرآن وكذا بالنسبة للشعر العربى القديم .

وتوجد في العربيه مجازات أخرى غير هاته التى ذكرت ، منها : « مجاز ما جاء لفظه لفظ الواحد ووقع على الجميع ، ومجاز ما جاء لفظه لفظ الجميع ووقع معناه على الاثنين » ، ومجاز ما جاء لفظه خبر الجميع على لفظ خبر الواحد ، ومجاز ما جاء الجميع في موضع الواحد إذا أشرك بينه وبين آخر مفرد (60) . وقد ذكر أبو عبيدة أمثلة لكل هذم المجازات من القرآن وغير القرآن ، ليوضح غرضه الاساسى من كتابه ، وهو أن في العربيه طرقا وأوجها في القول ، تجوز وان لم تنسجم مع النظام العام لهذه اللغة وعرفها الغالب على استعمالاتها .

ومعنى هذا أن كتاب أبى عبيدة ليس في غريب القرآن كما تصور بعض الباحثين (61) ، ولا في مجازه بالمعنى البلاغى لمصطلح المجاز ، بل أنه — وان تضمن شرح الغريب ، وذكر بعض المجازات بمعناها عند

(60) مجاز القرآن ج 1 ص : 18 — 19 .

(59) شعر الخوارج : جمع وتحقيق د. احسان عباس ص : 161 .

(61) انظر : في تاريخ البلاغة العربيه : د. عبد العزيز عتيق ص : 38 — 39 .

أصحاب البلاغة — كتاب قد وضع أصلا لمداولة تحديد طرق القول الجائزة في كلام للعرب ، وان خرجت على القواعد العامة للغة القوم ، وخرق تناسبها مع سنانهم المألوفة بشكل متواتر في خطاباتهم اليومية .

فإذا تركنا كتاب أبى عبيدة ، بعد أن وقفنا على أن المجاز عنده لا يعنى اطلاقا ما نفهمه من الكلمة حسب استعمالها عند الجاحظ ، طالعنا كتاب الفراء « معانى القرآن » . وهو واحد من هذه الكتب التى ألفت في شرح الآيات القرآنية ، وضبط قراءتها ، وتفسير معانيها وطرق تعبيرها ، وقد سار فيه صاحبه على الترتيب الاصلى للمصحف الكريم ، بدءا بالفتحة وانتهاء بسورة الناس . فيختار من الآيات القرآنية ما يبدو مستعصيا على الفهم بالنسبة لقارئ القرآن العادى ، فيذكر وجوه قراءة الآية ، ويشرح غريبها شرحا لغويا دقيقا ، ويقف عند وجوه اعراب بعض هذا اللفظ ، وقفة رجل النحو الملعل لهذه الوجوه والمحدد لقوانينها . لكنه الى جانب الشرح اللغوى والتأويل النحوى ، يقف أحيانا عند أسلوب التعبير وطريقة القول ، فيتحدث عن الايجاز بالحذف (62) والتوكيد بالزيادة فى اللفظ (63) والتشبيه (64) ، والتعريض (65) ، وضرب المثل (66) .

أما حديثه عن المجاز فيمكن تقسيمه الى قسمين :

١ — قسم ذكر فيه أمثلة للمجاز دون أن ينص ولو بشكل غير مباشر على أنه مما يجوز في كلام العرب بالحذف أو بالعدول عن اللفظ الاصلى الى ما له علاقة به . وهو في هذا القسم يتأول المعنى المراد ، فيذكره بوضوح تام ، لكنه لا يشير اطلاقا الى أن ذلك يعد مجازا . ويتضح الامر من خلال تأوله معنى قوله تعالى : « فما ربحت تجارتهم » (67) قائلا : « كيف تربح التجارة وإنما يربح الرجل التاجر » ؟

وذلك من كلام العرب : ربح بيعك وخسر بيعك ، فحسن القول بذلك،

(62) معانى القرآن الفراء ج : 2 ص : 63 وص : 278 .

(63) المصدر نفسه ج : 2 ص : 228 .

(64) المصدر نفسه ج : 2 ص : 330 وص : 387 . وج : 3 ص : 117 وص : 155 .

(65) المصدر نفسه ج : 2 ص : 388 .

(56) المصدر نفسه ج : 1 ص : 15 وص : 99 . وج : 3 ص : 9 .

(67) البقرة : 16 .

لان الربح والخسران انما يكونان فى التجارة ، فعلم معناه ، ومثله من كلام العرب : هذا ليل نائم . ومثله من كتاب الله :

« فاذا عزم الامر » (68) وانما العزيمة للرجال (69) ... »

وواضح أن الآية التى يتأول الفراء معناها مشتملة على مجاز عقلى، ثم به اسناد الفعل الى غير ما هو له ، وهو نفس ما نتأول به قوله تعالى : « فاذا عزم الامر » لان الذى يعزم انما هو صاحب الامر لا الامر . وكذلك قول العرب : هذا ليل نائم مشتمل على اسناد الفعل لليل عوضا من اسنادها للنائم .

ويتأول الفراء معنى قوله تعالى : « حتى تضع الحرب أوزارها » (70) بأن « الهاء التى فى أوزارها تكون للحرب وأنت تعنى أوزار أهلها ، وتكون لاهل الشرك خائصة » (71) . ومعناه اننا اسندنا الفعل للحرب ، وهو ليس لها ، وانما هو لاهل الحرب ، اذ المراد : حتى يضع أهل الحرب أوزارهم .

ومن هذا النوع — أعنى ما ذكره الفراء من أمثلة للمجاز دون أن يشير الى أنه منه — قوله تعالى : « واشربوا فى قلوبهم العجل بكفرهم » (2)، فأردف الفراء الآية بقوله : « فانه أراد حب العجل ، ومثل هذا مما تحذفه العرب كثير . قال الله : « واسأل القرية التى كنا فيها والعرى التى أقبلنا فيها » (73) ، والمعنى : سل أهل القرية وأهل العير » (74) .

ونلاحظ أن فى الآيتين اللتين ذكرهما مجازا بالحذف ، اذ حذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه .

ومن هذا القسم أيضا اشارة الفراء الى نوع آخر من المجاز ، ليس من باب الحذف ولا من باب المجاز العقلى ، وانما هو من باب العدول عن اللفظ الى ذكر سببه ، فتكون العلاقة بينهما السببية . ومنه قوله تعالى :

-
- (68) محمد : 21 .
(69) معانى القرآن ج : 1 ص : 14 .
(70) س : محمد : 4 .
(71) معانى القرآن — ج : 3 — ص : 57 .
(72) س : البقرة : 93 .
(73) س : يوسف : 82 .
(74) المصدر السابق ج : 1 — ص : 416 .

« كنتم تأتوننا عن اليمين » (75) ، والمراد باليمين هنا — حسب رأيه — القدرة والقوة ، لان المعنى هو أنهم كانوا يأتونهم من قبل الدين ، أى أنهم يخدعونهم بأقوى الوجوه . وهذه القدرة أو القوة نفسها هى المراد من قوله تعالى : « فراغ عليهم ضربا باليمين » (76) .

قال الشماخ :

إذا ما غاية رفعت لجـد تلقاها عرابة باليمين (77)
أى بالقدرة والقوة .

لكن صاحب « معانى القرآن » لم يشر إطلاقا الى أن هذا الذى ذكره — سواء بالنسبة للنوع الاول أو النوع الثانى أو الثالث — من باب المجاز ، وإنما ورد ذكره لهذه الامثلة فى معرض شرحه لمعانى بعض الآيات القرآنية ، وقد فرض عليه هذا الشرح ، بشكل أو بآخر ، نوعا من التأويل ، فكأن المجاز العقلى والمجاز بالحذف ومجاز السببية من بعض ما أول اليه النص القرآنى من طرف الفراء .

ب — أما القسم الثانى من المجازات التى تحدث عنها الفراء فإنه يتخلله المناخ الى أنه فعلا من باب المجاز ، حسب ما يعنيه المصطلح عند البلاغيين بعده . وقد اختلف أسلوب هذا الالماح بحسب تنوع الامثلة ، فهو مرة يذكر مصطلحا آخر عوضا من المجاز ، ليدل به على اقامة لفظ مقام لفظ آخر ، كنحو ما شرح به قوله تعالى : « ولكن لا تواعدوهن سرا » (78) ، من أن المراد بالسرا فى هذا الموضع النكاح . وهو كما قال امرؤ القيس :

الا زعمت بسباسة اليوم أنسى كبرت وأن لا يشهد السرامثالى (79)

(75) س : الصافات : 29 .

(76) س : الصافات : 93 .

(77) أشهر الروايات كما فى ديوان الشماخ ، ص : 336 « اذا ما راية رفعت لجـد » والغاية بمعنى الـراية والعلامة ايضا .

(78) البقرة : 235 .

(79) من قصيدة امرئ القيس التى مطلعها :

الاعم صباحا أيها الطلل البالى وهل يعمن من كان فى العصر الخالى

وقد اثبت المحقق قوله : « وأن لا يحسن » عوضا من : « وأن لا يشهد » كما

أشار فى الهامش الى رواية : « اللهو » بدل : « السر » . انظر : شرح ديوان امرئ

القيس — ص : 159 لحسن السندوبى .

فالفراء يرى أن الله قد كنى عن هذا المعنى كندوا ما كنى عن الحاجة في قوله : « أو جاء أحد منكم من الغائط » (80) .

وواضح أنه عدل في هذه الامثلة عن اللفظ الموضوع للمعنى الى ذكر غيره ، وذلك لوقاحة هذا اللفظ ونبوه عن الذوق الاخلاقي والاجتماعي . وكل ذلك من المجاز ، الا أن الفراء قال : « كنى عن هذا المعنى » ، أى اشار اليه بلفظ آخر يوحى به ويلمح اليه للعلاقة التى بينهما .

وتتضح اشارة الفراء الى المجاز في بعض النصوص القرآنية التى يشرحها حين يذكر ما يقترب من المصطلح ويعبر عن معناه كقوله : « وقوله : « بل مكر الليل والنهار » (81) ، المكر ليس لليل ولا للنهار ، انما المعنى : بل مكرهم بالليل والنهار . وقد يجوز أن نضيف الفعل الى الليل والنهار ويكونا كالفاعلين لان العرب تقول : نهارك صائم وليلك قائم ، ثم تضيف الفعل الى الليل والنهار ، وهو فى المعنى للادميين ، كما تقول : لم ليك ، وعزم الامر ، انما عزمه القوم . فهذا مما يعرف معناه فتتسع به العرب » (82) .

ويقفنا النص على ان اسناد الفعل الى ما ليس له أو اضافته الى غير فاعله كما قال الفراء ، جائز فى بعض كلام العرب ، اذا علم المعنى وفهم من السياق ، وذلك لاتساع فى العربية يعرفه أهلها . وقد ورد الجواز والاتساع صراحة فى كلام الفراء ، وهما لفظتان تقتربان أكثر من مصطلح المجاز وتشيران اليه بوضوح أدق مما يوحى به قوله : « كنى » فى الامثلة السابقة .

ونؤكد من اقتراب هذه الاشارات للمعنى البلاغى لكلمة (مجاز) حين يكررها الفراء بصيغ أخرى كقوله : جاز واجازة ، فى شرحه لآية الكريمة : « فسنبسره للعسرى » (83) ، مجيبا المتسائل : « هل فى العسرى تيسير ؟ » فيقال فى هذا فى اجازته بمنزلة قول الله تبارك وتعالى : « وبشر الذين كفروا بعذاب اليم » (84) ، والبشارة فى الاصل على المفرح والسار ، فاذا

(80) النساء : 43 والمائدة : 6 ، وانظر : معانى القرآن - الفراء ج : 1 ص : 153 .

(81) سبأ : 33 .

(82) معانى القرآن - ج : 2 ص : 363 .

(83) الليل : 10 .

(84) التوبة : 3 .

جمعت في (85) كلامين : هذا خير وهذا شر جاز التيسير فيهما جميعا » (86) .

ويمكننا أن نستخلص من هذه الوقفة الوجيزة عند « معانى القرآن » أن صاحبه بين موقفين اثنين ، يوضحان أنه يفهم المجاز باعتباره أسلوباً لغوياً وطريقة في التعبير ، ولكنه في كليهما لا يعيه باعتباره ظاهرة لغوية متعددة الاشكال ومتنوعة التجليات ذات أسباب وشروط وقوانين .

الموقف الاول يتميز بأن الفراء يذكر مجازات متعددة يجب أن نسلكها في اطار تأويله وشرحه لمعنى النص القرآنى .

اما الموقف الثانى فهو اشارة الفراء الى المجاز بلفظ آخر غيره ، أو بصيغة مشتقة منه .

وهو في جميع ذلك لم يستوعب الظاهرة استيعاباً واضحاً كما نجد عند الجاحظ ، الذى اتخذ عنده المجاز معنى خاصاً — هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له في أصل اللغة — فبحث عن أسبابه ومنشئه ، ثم ذكر أمثلة له استقها من النص القرآنى ومن الشعر العربى ، وأعتبره اتساعاً في اللغة وجرأة عليها ، فتحدث عنه في باب خاص به أو في معرض حديثه عن شئ آخر غيره — بشكل نظرى ، يتميز بانطباعاته العلمية الدقيقة ، وبشكل تطبيقي ، يوضح فيه عن طريق الأمثلة العديدة جزئيات الظاهرة وانعكاساتها في لغة العرب ؟

3 — المجاز بعيد الجاحظ :

فما نوع التأثير الذى مارسه الجاحظ — فيما يخص المجاز على الجيل الذى تلاه مباشرة ، من المهتمين بالدراسات القرآنية واللغوية ؟ أن تأمل كتاب ابن قتيبة (تأويل مشكل القرآن) كفيلاً بأن يوضح لنا نوع هذا التأثير .

وممتصفح هذا الكتاب يجد أن الرجل قد تأثر بأبى عبيدة أولاً وبالجاحظ ثانياً ، وأضاف الى بحث المجاز اجتهاده الخاص وآراءه الشخصية كما تقتضى ذلك طبيعة البحث العلمى وقوانين تطوره .

(85) كذا في الأصل المحقق : وربما كان الاصح أن نقول : بين الكلامين .

(86) معانى القرآن — الفراء ج : 3 ص : 270 .

فالمجاز عند ابن قتيبة يعنى طرق القول ومآخذه ، ومنه الاستعارة والتمثيل والقلب ، والتقديم والتأخير ، والحذف والتكرار ، والاخفاء والاظهار والتعريض ، والافصاح والكناية والايضاح ، ومخاطبة الواحد مخاطبة الجميع (87) ...

وبكل هذه الطرق فى القول والمذاهب جاء القرآن . ولا شك أن معنى المصطلح عنده هو نفس ما نجده عند أبى عبيدة فى كتابه (مجاز القرآن) كما مر بنا قبل قليل . الا أنه اضاف الى أبوابه (طرق قول) لم يذكرها أبو عبيدة ، وحذف طرقاً تعبيرية جاءت فى الأوجه التسعة عشر التى حددها صاحب (مجاز القرآن) ، باعتبارها وجوها تجوز فى العربية وإن كان ذلك مخالفاً لظاهر القواعد وتواترها .

ولكن هذا المصطلح يكتسب أحياناً عند ابن قتيبة صبغة خصوصية ، داخل هذا التحديد العام الذى يوافق استعماله عند أبى عبيدة ، فيصبح فى هذه الأحيان دالاً على المجاز بمعنى البلاغى ، الذى يبعث — فى رأى ابن قتيبة — على الغلط فى تأويل النص القرآنى وفهمه ، وهو ما أدى الى تشعب مذاهب التفسير وطرق التدين (88) .

ومن هذه الخصوصية التى يتخذها مصطلح المجاز فى كتاب (مشكل القرآن) ليدل على معناه البلاغى شرح ابن قتيبة لقوله تعالى : « سنفرغ لكم أيها الثقلان » (89) . قائلًا : « الله تبارك وتعالى لا يشغله شأن عن شأن ومجازه : سنقصد لكم بعد طول الترك والامهال » (90) . وكذا تأويله لأرادة الجدار وسؤال القرية فى الآيتين : « فوجدنا فيها جداراً يريد أن ينقض فأثامه » (91) . « واسأل القرية التى كنا فيها » (92) . فيرد ابن قتيبة على من طعن على القرآن استعماله المجازية ، اعتقاداً منه أن المجاز كذب قائلًا : « ولو كان المجاز كذباً ، وكل فعل ينسب الى غير الحيوان

(87) انظر : تأويل مشكل القرآن — ابن قتيبة . ص : 15 — 16 .

(88) انظر : المصدر نفسه ص : 78 .

(89) الرحمن : 31 .

(90) المصدر السابق ص : 77 .

(91) الكهف : 77 .

(92) يوسف : 82 .

باطلا ، كان أكثر كلامنا فاسدا ، لانا نقول : نبت البقل وطالت الشجيرة
وأينعت الثمرة ، وأقام الجبل ، ورخص السعر » (93) .

ومعنى هذا ان اضافة الفعل لغير الانسان أو الحيوان يعد في نظر
ابن قتيبة مجازا ، لان الفعل لا يكون منها ما دامت جمادا لا ارادة لديه
ولا حس .

ومن هذه الاضافة قوله تعالى : « فماذا عزم الامر » (94) ، وانما
— يقول ابن قتيبة — يعزم عليه . ولذلك فان منكر ارادة الجدار وسؤال
القرية وعزم الامر ، ينكر لا شك مذهبا من مذاهب العربية في التعبير وطريقة
من طرق استعمالها اللغوية — فقد « انشد السجستاني عن ابي عبيدة :
في مثل ذلك :

يريد الرمح صدر ابي براء ويرغب عن دماء بنى عقيل
وانشد الفراء :

ان دهرنا يلف شملى بجميل لزمان يهم بالاحسان » (95)
والعرب تقول : بأرض فلان شجر قد صاح ، أى طال ، لما تبين الشجر
للناظر بطوله ، ودل على نفسه ، جعله كأنه صائح ، لان الصائح يدل
على نفسه » (96) .

ثم تزداد خصوصية المصطلح دقة فتصبح الاستعارة بابا من ابواب
المجاز ، يحدد ابن قتيبة تحديدا علميا يجعل الباحث يعتقد بأن بحث المجاز
قد اتضح بشكل كبير في هذه المرحلة من مراحل الفكر البلاغى عند العرب ،
على المستوى النظرى والتطبيقى ، قال : « فالعرب تستعير الكلمة فتضعها
مكان الكلمة اذا كان المسمى بها بسبب من الاخرى او مجاورا لها او مشاكلا ،
فيقولون للنبات : نوء لانه يكون عن النوء عندهم . قال رؤية بن العجاج :
(وجف انواع السحاب المرتق) . أى جف البقل . ويقولون للمطر : سماء

(93) تاويل مشكل القرآن ص : 99 .

(94) محبد : 21 .

(95) الجمل : الجبل او قلبي السفينة .

(96) تاويل مشكل القرآن ص : 100 .

لأنه من السماء ينزل ، فيقال ما زلنا نطأ السماء حتى أتيناكم ، قال الشاعر:
إذا سقط السماء بأرض قوم رعيناه وإن كانوا غضابا (97)
ولا شك أن هذا الذى يذكره ابن قتيبة هو نفسه ما حدد به البلاغيون
معنى المجاز اللغوى المفرد ، الراجع الى معنى الكلمة (98) ، الا أنه استعمل
لفظ الاستعارة للدلالة على هذا النوع من المجاز .

ولعل أهم شيء تطالعنا به فكرة ابن قتيبة عن (الاستعارة) قوله
ان العرب تستعمل اللفظة لتضعها مكان اللفظة اذا كانت بينهما علاقة سبب
او مجاورة او مشاكلة . أى ان المجاز استعمال اللفظة فى غير ما وضعت
له فى أصل اللغة ، لعلاقة معينة بين اللفظ المستعمل واللفظ المعدول عنه .
ومعنى هذا الذى ذكرناه عن ابن قتيبة أنه يستعمل المجاز بمفهومه
عند أبى عبيدة ، أى للدلالة على طرق القول الجائزة فى لغة العرب ،
ويستخدمه فى الوقت نفسه وضوح مطلق فيما يتعلق بالسناد الفعل الى غير
ما هو له ، وهو ما أسماه البلاغيون المتأخرون مجازا عقليا . ثم يأتى
بمصطلح الاستعارة للدلالة على استعمال الكلمة فى غير ما وضعت له فى
أصل اللغة . وهو فى كل ذلك واضح التأثير بمن سبقه من علماء العربية
الذين تصدوا بشكل مباشر أو غير مباشر لشرح النص القرآنى وتأويل
معناه . وتأثير الجاحظ فيه يظهر من خلال ما أسماه ابن قتيبة استعارة ،
فهو وإن غير المصطلح واستبدل به غيره ، قد أتى بما ذكره الجاحظ من
تعريف عام للمجاز المفرد ، وأمثلة تطبيقية له .

(97) المصدر السابق ص : 102 .
(98) انظر : مفتاح العلوم — السكاكى ص : 154 .

الدلالة الموحية

3 - الاستعارة :

تتخذ لفظة الاستعارة عند الجاحظ شكلين اثنين من الاستعمال ، وتدل تبعا لذلك على معنيين مختلفين اختلافا دقيقا الى حد التقارب ، وأول الاستعمالين أو المعنيين الاستعارة بمعناها اللغوى الذى يرجع فى أصله الى الإعارة بمعناها المادى .

وثانيهما : أخذ كلمة أو لفظة من المجال الذى استعملت فيه حسب الوضع اللغوى الى مجال آخر يبتعد قليلا أو كثيرا عن أصل الوضع ، فتستعمل الكلمة أو اللفظة لدل على معنى جديد ، قال : « وأصل الخطف الإخذ فى سرعة ، ثم استعير لكل سريع » (1) .

ومعناه أن أصل الخطف حسب المواضع اللغوية الأولى للكلمة ، أن تأخذ الشيء من صاحبه أو من مكانه بسرعة ، لكن اللفظة استعيرت لمعان أخرى قريبة من المعنى الأصلى كى تدل فى كثير من الاستعمالات على كل سرعة .

وهذا الضرب من الإخذ اللغوى كثير فى العربية ، فمن ذلك البلق ، وأصله فى الخيل ، « والعرب تستعير ذلك وتضعه فى مواضع كثيرة ، وقال الشاعر ، وهو يريد بياض الصبح المخالط بسواد فى بقية الليل :

حبسناهم حتى أضياء لنا (2) من الصبح مشهود الشواكل ابلق (3)

فالشاعر قد استعار لفظة : ابلق من مجالها اللغوى الذى تستعمل

(1) البيان والتبيين ج : 1 ص : 366 .

(2) كذا فى النص المحقق ، مع عدم الإشارة الى صاحب البيت ، ولم أعثر عليه فيما بين يدي من مراجع - البرصان والعرجا - الجاحظ - ص : 27 .

(3) الشواكل : ج شاكلة : الناحية والجانب - اللسان : شكل ، وأساس البلاغة ص : 240 .

فيه على أصلها ، وهو أن نقول : فرس أبلق ، ونحن نعنى فرسا أبيض أسود ، الى مجال آخر هو الصبح المخالط ببقية الظلمة .

والاستعارة بحسب هذا المفهوم مجاز لغوى مفرد ، أى لفظ مستعمل استعمالا جديدا ، قريبا بشكل أو بآخر من الاستعمال الاصلى ، بحسب وضع اللغة . ولعل الجاحظ حين استخدم مصطلح الاستعارة بدلا من مصطلح المجاز قد قصد الى أن هذا الانتقال بالخطف والبلق وغيرهما من الالفاظ المفردة ، ضرب خاص من المجاز ، لا بد أن نسميه استعارة حتى نميز بينه وبين سائر أنواع هذا التصرف اللغوى ، ونذكر فى الوقت نفسه الفرق بين المجاز والاستعارة .

فهل استطاع الجاحظ أن يعى ذلك وعيا تاما ، وأن يقفنا على الفرق الدقيق والواضح بين ظاهرتين لغويتين ، مرتبطتين ومتشابهتين الى حد كبير ؟ ان الاستعمال الجاحظى الثانى لمصطلح الاستعارة يجعل الباحث مطمئنا الى أن الرجل قد تبين الفرق بين هذين التصرفين اللغويين بوضوح تام ، وعبر عنه بما لا يدع مجالا للشك فى أنه أول باحث فى البلاغة العربية أدرك أن الاستعارة استعمال للفظ فى غير ما وضع له ، لعلاقة المشابهة قال : « ولو كانوا لا يسمون انسيابها وانسيابها (يعنى الحية) مشيا وسعيا لكان ذلك مما يجوز على التشبيه والبدل ، وأن قام الشيء مقام الشيء أو مقام صاحبه ، فمن عادة العرب أن تشبه به فى حالات كثيرة » (4) .

ولا بد أن ننتبه ونحن بصدد قراءة هذا الكلام الى قوله : « يجوز على التشبيه » ، اذ يتضح من خلاله ان قولنا : مشيت الحية أو سعت يجوز عوضا من قولنا : انسابت وانساحت ، لان المشابهة بين المشى والانسياب واضحة كبيرة ، ومعناه ان المشى — فيها يتعلق بالحية — مجاز يستند الى المشابهة .

ولنتأكد من ادراك أبى عثمان للمشابهة بين اللفظة المستعملة مجازا والكلمة الموضوعية أصلا للمعنى المعبر عنه ، لا بد أن نقف على نصوص أخرى تدعّمه وتسندّه . قال : « وقد يسمون الكبر والطغيان ، والخزوانة

والغضب الشديد شيطانا ، على التشبيه .

قال عمر بن الخطاب ، رضى الله تعالى عنه : والله لانزع نعرته ، ولاضربنه حتى انزع شيطانه من نحرته « (5) ؟

الشيطان فى كلام عمر استعمال مختلف عن أصل الكلمة ، لعلاقة المشابهة بين الكبر والشيطان ، المستمدة من أن المتكبر والطاغى والغاضب ، فى الاعتقاد العربى ، قد ركبهم الشيطان فأغواهم .

وكذلك فعلوا حين اشتهر الضب عندهم بالحدق والغش ، فسموا كل حدق يكنه الشخص لغيره ضبا ، للتشبيه الذى عقدوه بين هذه العاطفة البشرية وذلك الحيوان ، قال معن بن اوس :

الا من لمولى لا يزال كانه صفا فيه صدع لا يدانيه شاعب
تدب ضباب الغش تحت ضلوعه لاهل الندى من قومه بالعقارب (6)

وقال ابو دهبيل الجهمى :

فاعلم بأنى لمن عباديت مضطفن ضبا وانى عليك اليوم محسود (7)

وقد أدرك ابو عثمان هذه المشابهة بين الضب والحدق ، وكذا تسمية عاطفة انسانية خبيثة باسم حيوان معروف عندهم بهذا النوع من الخبث ، فقلال :

« ولذلك شبهوا الحدق الكامن فى القلب ، الذى يسرى ضرره ، وتدب عقاربه بالضب ، فسموا ذلك الحدق ضبا » (8) .

يتضح اذن أن الجاحظ قد وعى ان تسمية الشيء باسم غيره تفشأ عن الشبه بينهما ، وعى ذلك وعيا دقيقا ودل عليه فى وقفات متعددة تبرز ان ظاهرة أخذ بعض الالفاظ مما وضعت له الى مجالات لغوية قريبة منها :

(5) نفسه

(6) الشعب من الاضداد : الجمع والتفريق وهى هنا بالمعنى الاول — والببتان فى الحيوان ج : 6 ص : 66 .

(7) المصدر السابق ص : 66 .

(8) الحيوان ج : 6 ص : 66 .

١ - من المجاز ، وهو عنده - كما مر بنا (9) استعمال اللفظ في غير ما وضع في أصل اللغة .

ب - من الاستعارة ، وهي عنده تسمية الشيء بإسم غيره .

ج - رجوع الظاهرة الى علاقة المشابهة بين اللفظ المستعمل واللفظ المعدول عنه بحسب معنى خاص من معانيهما .

ومن الاستعمالات التى نص عليها الجاحظ على أساس أنها استعمالات استعارية قولهم :

« قتلت أرض جاهلها وقتل أرضا عالمها » . وكذا قولك : « ذبحنى العطش ، والمسك الذبيح » ، و « ركب بنو فلان الفلاة فقطع العطش أعناقهم » (10) .

وهذا النوع من الاستعمال للالفاظ في غير ما وضعت له ، لعلاقة المشابهة ، هو ما جعل الزبرقان بن بدر غير فاهم أمر عمر بقطع لسان الحطيئة ، وقد شكاه اليه غداة هجاء الشاعر له ، فقال الزبرقان : نشدك الله يا أمير المؤمنين أن تقطعه ، فان كنت لا بد فاعلا فلا تقطعه في بيت الزبرقان . فقيل له : انه لم يذهب هناك ، انما أراد أن يقطع لسانه عنك برغبة أو رهبة » (11) .

وسواء صحت هذه الرواية أو لم تصح عن الزبرقان ، وانه لم يفهم مدلول القطع في كلام عمر ، فان ما يهمنا ليس عدم فهمه ، وانما ادراك أن القطع مستعمل مجازا أو استعارة ، من طرف الجاحظ ، وهذا الاستعمال وذلك الادراك ينطبقان على قولهم : قطع العطش أعناقهم الذى مر بنا قبل قليل ، وعلى وعى جاحظى بأن القطع مستخدم في مجالات سياقية أخرى غير مجاله الاصلى ، ويتم ذلك لعلاقة المشابهة بين المجالين .

ومن هذه الاستعمالات الاستعارية قولنا : فلان لسان القوم ونابهم

9x انظر ص : 178 .

(10) البيان والتبيين ج : 2 ص : 318 .

(11) المصدر نفسه والصفحة نفسها .

الذين يفترون عنه ، وهؤلاء أنف القوم وخراطيمهم . وبيسان (12) لسان الارض يوم القيامة ، وفلان أصطمة (13) الوادى وعين البلد (14) . والجاحظ لا شك يقصد — حين يقف عند هذا العدد الكبير من الاستعارات — الى القول بأن هذا التصرف اللغوى ظاهرة من ظواهر العربية ، تنهم في اطارها استعمالات كثيرة للفاظ مستخدمة في غير وضعها الاصلى .

ويمكننا تبعا لهذا أن نستخلص بأن أبا عثمان قد تبين الفرق بين المجاز والاستعارة ، إذ أن استعمال اللفظ في غير ما وضع له ظاهرة اعم من اقامته مقام ما أشبهه ، وقد وقفنا سابقا على انه أدرك أنواعا للعلاقات بين اللفظ المجازى وما استعمل فيه ، كالمحلية واعتبار ما يكون (15) ونص على أن هذه الانتقالات اللغوية تستوجب بالضرورة حمل اللفظ على غير معناه ، وفهمه حسب السياق الذى ورد فيه ، لان اللغة في رايه لا تحتل التعسف ، وتضييق مجال استعمال الفاظها ، بل انها طيعة مرنة ، تمنح المتكلم امكانات كثيرة ومتنوعة ، كى يعبر عن فكره وعاطفته .

ويبدو أن أهم ما استطاع الجاحظ الكشف عنه — فيما يتعلق بالاستعارة — هو انها يتنازعها طرفان : المجاز من جهة ، والتشبيه من جهة أخرى ، أى أن اللفظ المستعمل في غير ما وضع له في أصل اللغة ، على أساس نوع المشابهة الذى يربط بينه وبين ما استعمل فيه من معنى ، يتجاوز : نقله من أصله ، والتشبيه المعتود بينه وبين المعنى الجديد الذى عبر عنه .

ولعل قوله بأنهم يسمون اثنى عشر الحية مشيا وسعيا يوضح ذلك بشكل صريح (16) . لانه جعل تسميتهم هذه جائزة على التشبيه ، أى أن

(12) مدينة بالاردن يقال هى لسان الارض ، انظر معجم البلدان لياقوت .

(13) الاصطمة : أصطمة كل شئ معطيه ، واصطمة الوادى وسطه ومجمعه — اللسان : صظم وسطم .

(14) المصدر السابق : 318 .

(15) انظر : ص : 186 — 187 .

(16) صحيح أن هذه الاستعارة خالية من الفائدة ، أى انها ليست مثلا للمعنى البلاغى الدقيق للاستعارة ، ولكن ايرادها هنا للدلالة على تفريق الجاحظ بين المجاز والاستعارة وان كانت ذات استعمال لغوى عادى ، خال من عنصر التخيل والتصوير الذى أساء القدماء فائدة — انظر : أسرار البلاغة لمبد القاهر الجرجاني ج : 1 ص : 123 — ومفتاح العلوم للسكاكى ص : 155 .

استعمال المثلث مكان الانسياب مجازاً من جهة ، وتشبيه من جهة أخرى . وهو نفس ما اقتره علماء البلاغة بعده ، اذ جعلوا كل استعارة مجازاً ، لان المتكلم يستعمل اللفظ — بحسبها — في غير وضعه الاصلى ، ثم اعتبروها تشبيهاً ، لان العلاقة أو الرابط بين هذا اللفظ وبين ما استعمل فيه ، تشبيه عقده المتكلم بينهما . قال عبد القاهر : « المجاز اعم من الاستعارة (...) ، والتشبيه كالاصل في الاستعارة ، وهى تشبيهة بالفرع له أو صورة مقتضبة من صورته » (17) .

وقد اعتبرها السكاكى مجازاً لغوياً يرجع الى معانى الكلمة ، متضمناً لفائدة ومبالغة في التشبيه (18) .

والسؤال الذى يفرض نفسه علينا هو : ما مدى وعى الجاحظ لانواع الاستعارة ؟ هل اتى على ذكر هذه الانواع جملة وتفصيلاً . أم انه اكتفى بأبسط ما يمكن أن يدركه عالم البلاغة من أمر هذه الوسيلة من وسائل التعبير ؟

لقد استطاع أبو عثمان أن يدرك على مستوى التطبيق — بعض أنواع الاستعارة ، دون أن يشير الى الفروق بينها . لكنه جعله هذه الانواع كلها استعارة ، عكس نوعاً من الوعى المبدئى بأن استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة المشابهة لا يتم بشكل واحد فقط ...

فمن هذه الاشكال الاستعارة التصريحية كنحو تسميتهم الحقد ضباً ، قال الشاعر :

تدب ضباب الغش تحت ضلوعه لاهل الندى من قومه بالعقارب
فالمقصود بالضب — كما نص على ذلك الجاحظ (19) — الاحتاد ، وقد اقام معن بن اوس المشبه به مقام المشبه ، والمعنى : تدب احتاد الغش تحت ضلوعه ...

ومن انواع الاستعارة التى ذكرها أيضاً ، الاستعارة التمثيلية ،

(17) أسرار البلاغة ج : 1 ص : 122 .

(18) مفتاح العلوم — السكاكى — ص : 154 وما بعدها .

(19) انظر : الحيوان ج : 6 ص : 66

وهى أن نستعير صورة منتزعة من أمور متعددة كى نشبه بها صورة أخرى وندخل الصورة الاولى فى جنس الصورة الثانية (20) ، كقول عمر : « والله لانزعن نعرته » ، فهو يشبه المتكبر الطاغى ، فى حال رفع رأسه والتشمير بأنفه ، بالبعير وقد دخلت النعرة خياشيمه ، مدخلا صورة البعير فى تلك الحال فى جنس صورة المتكبر الرافع رأسه .

ومن انواعها أيضا مما ذكره أبو عثمان ، الاستعارة المكنية ، ومفهومها أن نشبه الشيء بالشيء ، ونعدل عن اقامة المشبه به مقام المشبه الى ذكر احد لوازم الاول ، كقول الشاعر :

وظفقت سحابة تفشاهها تبكى على عراصها عيناها
قال الجاحظ : « تبكى على عراصها عيناها ، عيناها ههنا للسحاب . وجعل المطر بكاء من السحاب على طريق الاستعارة ، وتسمية الشيء باسم غيره اذا قام مقامه » (21) .

ومعناه أن الشاعر شبه السحاب بالانسان ، وعدل عن ذكر المشبه به الى اقامة أحد لوازمه ، وهو العينان هنا ، ولم يكف بذلك ، بل جعل العينين باكيتين ، وفيه استعارة أخرى ، وهى تشبيه المطر بالبكاء واقامة الثانى مقام الاول .

ولعل قارئ الجاحظ يلاحظ بشكل واضح أنه لم يفرق بين هذه الانواع المذكورة تفريقا دقيقا ، يجعلنا نطمئن الى أنه وعى هذه الظاهرة وعيا علميا يرقى الى مستوى التصنيف والتبويب ، لكنه باعتباره هذه الانواع المختلفة مظاهر أو تجليات لتصرف لغوى واحد قد استطاع :

أ - أن يفرق بين المجاز والاستعارة .

ب - أن يميز بينها وبين التشبيه .

ج - أن يعتبرها ظاهرة أسلوبية عامة ذات تجليات مختلفة ، ذكر بعضها وغاب عنه بعض آخر .

(20) انظر مفتاح العلوم - ص : 159 .

(21) البيان والتبيين - ج : 1 ص : 152 .

وواضح من هذا الذى تبيناه انه لم يوقف ببحثه فى الاستعارة عند حد ساذج غير متميز بأى نوع من أنواع العمق ، كما يزعم ذلك بعض الباحثين (22) ، بل استطاع أن يعرفها تعريفات مبدئية ، متفرقة فسى مختلف كتاباته ، ويفصل بينها وبين غيرها من ظواهر البيان العربى ، ويعتبرها تصرفا تعبيرا يظهر فى أشكال مختلفة .

ولا يعلم دارس البلاغة العربية ، عالما آخر قبل الجاحظ استطاع أن يوقف ، وفتاته الذكية ازاء هذه الظاهرة اللغوية ، سوى ما ورد عن أبى عمرو بن العلاء من أنه كان لا يجد مثيلا لعبارة ذى الرمة فى قوله : أقامت به حتى ذوى العود والتوى وساق الثريا فى ملاءته الفجر « ويقول : ألا ترى كيف صير له ملاءة ، ولا ملاءة له ، وإنما استعار له هذه اللفظة » (23) .

وهذا الذى ورد عن أبى عمرو — ان صح أنه له — استعمل عادى للمصطلح ، لا يرقى اطلاقا لمستوى ما ذكره الجاحظ من أمرها ، ونص عليه من مسائلها .

فماذا بعد الجاحظ ؟

ان أهم ما كتب عن الاستعارة بعده مباشرة ، هو ما جاء فى كتاب (البديع) لابن المعتز ، اذ جعلها أول باب من أبواب مؤلفه المذكور ، وعرفها بأنها : « استعارة الكلمة لشيء لم يعرف بها من شيء قد عرف بها (24) » ، ثم اثنى على ذكر أمثلة عديدة ومتنوعة لها ، استقاها من القرآن والاحاديث النبوية وكلام الصحابة ، ومن الكلام العربى القديم نثرا وشعرا ، ثم من قول المحدثين المنظوم وغير المنظوم .

وابن المعتز بتعريفه المبسط وأمثله الكثيرة لم يعد ما ذكره الجاحظ ، بل انه لا يصل الى مستوى ما وقف عنده أبو عثمان من بعض مسائلها ، كالتفريق بينها وبين المجاز مثلا ، أو اعتبارها تشبيها استغنى فيه عن

(22) انظر : البيان فى ضوء أساليب القرآن . د. عبد الفتاح لاشين ص : 163 .

(23) العبدية — ابن رشيق — ج : 1 ص : 269 .

(24) كتاب البديع — ابن المعتز — ص : 2 .

المشبه . ومرجع ذلك لا شك الى هدف ابن المعتز من كتابه ، وهو اقامة الدليل على أن « المحدثين لم يسبقوا المتقدمين الى شيء من أبواب البديع » (25) . وهو هدف يجعلنا نقف على قيمة صاحبه ، ومكائنه المتميزة بين علماء البلاغة العربية ، اذ أنه قرن الاستعارة الى غيرها من ظواهر الاساليب الفنية ، وهو ما سماه بديعا ، وحدده في خمسة أنواع هي :

الاستعارة ، والتجنيس ، والمطابقة ، ورد أعجاز الكلام على ما تقدمها ، والمذهب الكلامي . ثم أردف هذه الأنواع بأشكال تعبيرية أخرى أسماها محاسن الكلام ، فذكر الالتفات ، واعتراض كلام في كلام ، والرجوع ، وحسن الخروج ، وتأکید المدح بما يشبه الذم ، وتجاهل العارف ، والهزل يراد به الجد ، وحسن التضمين ، والتعريض والكناية ، والافراط في الصفة ، وحسن التشبيه ، وحسن الابتداء . وقد استطاع بذكره لأنواع البديع ومحاسن الكلام أن يتصدى في كتاب خاص لبعض مباحث البلاغة العربية ، وهو يعد بهذا العمل رائدا في مجال بحث الظواهر الاسلوبية بمنهج يوحد بينها ويعتبرها تجليات لقوانين لغوية عامة ، متشابهة ، يرصدها ويستدل عليها بالأمثلة الكثيرة المستقاة من التراث العربي ومن القرآن . والحقيقة أن ابن المعتز لم يسبق الى هذا النوع من تجميع ظواهر الاسلوب العربي ، لكنه بالرغم من ذلك يظل مستفيدا الى حد بعيد من الجاحظ ، وخاصة فيما يتعلق بالاستعارة التي اعتبرها أهم أنواع البديع وأوكدها . الا أن قيمة الرجلين معا متميزة ، وواضحة ، اذ تكمن في أن أبا عثمان اهتم بالبحث عن جذور الظاهرة الاسلوبية وقوانينها ، داعما بحثه ذاك بالأمثلة والاستشهادات ، في حين أن ابن المعتز شغل بالبحث عن الظواهر الاسلوبية المتشابهة ، موحدًا بينها ، ومعتبرا اياها تجليات لمذهب فني ، وعاه شعراء وكتاب عصره ، فازدهر على يدهم ، ولكن له جذورا عريقة في القدم ، وردت في الشعر الجاهلي والاسلامي ، وفي القرآن الكريم والاحاديث النبوية دون قصد اليها أو وعى بها ، وهو ما أراد ابن المعتز أن يقيم عليه الدليل في كتابه .

الدلالة الموحية

4 - الكناية :

1 - مفهوم الكناية عند الجاحظ :

يستعمل الجاحظ مصطلح الكتابة بمعنىين اثنين ، هما نفس ما تبينه البلاغيون بعده لتعريفها :

أ - المعنى اللغوي الصرف ، واشتقاقه من : (كنا ، كنى - يكنو أو يكنى) أى ستر ، ومفاده أن المتكلم يستعمل لفظا معينا يستر به المعنى الذى يريده (1) .

ب - المعنى الاصطلاحي ، ومفاده استعمال لفظ يريد به المتكلم ملزوم معناه ، أى « ترك التصريح بذكر الشيء الى ذكر ما يلزمه » ، لينتقل من المذكور الى المتروك « (2) » .

وقد تردد على لسان الجاحظ المعنيان معا فى كثير من كتاباته ، واسماهما كناية ، لأنه لم يكن يجد مبررا للتفريق بينهما ، ما دام الثانى مشتقا من الاول وناتجا عنه .

قال : « والوضع كناية عن البياض ، والبياض كناية عن البرص » (3) . فالعرب تكنى عن البرص بالبياض والوضع ، عادلة عن اللفظ الحقيقى الى لفظ يهذب المعنى ويلينه . ومن ذلك أيضا تسميتهم معاوية بن حزن محجلا ، اذ كان بساقيه برص ، فكثروا عن هذا البرص بالتحجيل (4) .

(1) انظر : الطراز - العلوى ج : 1 ص : 379 .

(2) مفتاح العلوم - السكاكى ص : 170 .

(3) البرصان والمرجان - الجاحظ ص : 66 .

(4) المصدر السابق ص : 21 .

والكناية بهذا المعنى سلوك لغوى وتصرف فى التعبير ، تلجأ اليه المجموعة اللغوية لستر بعض المعانى وتلطيفها بواسطة الفاظ تعبر عنها بشكل غير مباشر ، وكأن أفراد هذه المجموعة يتحاشون ما من شأنه أن يجرح الذوق الاخلاقى الذى تقتضيه المعاملات الانسانية . قال أبو عثمان : « وقد يستعمل الناس الكناية (5) ، وربما وضعوا الكلمة بدل الكلمة ، يريدون أن يظهروا المعنى بالين لفظ (6) ، اما تنزهها واما تفضلا (7) ، كما سموا المعزول عن ولاية مصروفا ، والمنهزم عن عدوه منحازا ، نعم حتى سمى بعضهم البخيل مقتصدا ومصلحا ، وسمى عامل الخراج المعتدى بحق السلطان (8) مستقصيا (9) .

فالمستقصى والمقتصد والمنحاز والمصروف : الفاظ يلجأ اليها افراد المجموعة اللغوية للتعبير عن معان مختلفة ، بشكل غير مباشر ، متزهين عن ذكر الالفاظ التى تحيل الى هذه المعانى دون واسطة . ولعل هذا السلوك اللغوى الذى أسماه الجاحظ كناية يذكرنا بالمجاز ، اذ كل منهما عدول عن لفظ معين الى ذكر غيره للتعبير عن المعنى المراد ، فما الفرق بين الكناية — حسب هذا المفهوم — وبين المجاز ؟

ان المجاز كما مر بنا استعمال للفظ فى غير ما وضع له فى أصل اللغة ، استعمالا يمنع المخاطب من الانصراف الى المعنى الحقيقى للكلمة .

فى حين ان الكناية لا تمنع من الانصراف الى المعنى الحقيقى ، أى انها استعمال حقيقى للفظ ، اذا نظر اليه بحد ذاته ، واستعمال مجازى له اذا نظر اليه من جهة ما يكنى عنه . وهذا نفسه ما نفهمه من تعريفها عند علماء البلاغة المتأخرين حين قالوا انها : « اللفظ الدال على معنيين مختلفين : حقيقة ومجاز » (10) . والى جانب هذا الاختلاف بينهما فان اختلافاً آخر يتضح فى طريقة الانتقال من اللفظ المذكور الى المعنى المراد

(5) فى الاصل المحقق : الكتابة .

(6) فى الاصل : اللفظ .

(7) فى الاصل تنصلا بالصاد المهبلية .

(8) فى الاصل المحقق مستقصيا — والصواب ما أثبت وانظر : البيان والتبيين ج : 1 ص : 263 .

(9) فصل من صدر كتابه فى النساء (الجاحظ) مجلة المورد ع : 4 س : 1978 ص : 248 .

(10) الطراز — العلوى — ج : 1 ص : 373 .

عند استعمالنا للمجاز أو الكناية . فان الذهن المترجم للصورة اللفظية ينتقل في المجاز من الملزوم الى اللازم ، اى من الاسد الى الشجاعة في قولك (قد جاء الاسد) مثلا . لكنه — اعنى الذهن — ينتقل في الكناية من اللازم الى الملزوم ، اى من الاقتصاد الى البخل في قولك مثلا : (فلان يقتصد في عيشته) ويمكننا ان نبين ذلك على الشكل التالى :

الاستعمال : اسد = ملزوم — مقتصد = لازم
 \updownarrow \updownarrow
 المعنى المراد : الشجاعة = لازم — البخل = ملزوم

وستر المعنى الذى اشرنا اليه قبل قليل هو ما جعل الجاحظ يذكر هذا النوع من الكنايات التى يشير بها المتكلم الى معنى تأبى نفسه ان تعبر عنه بشكل مباشر ، لخسته في ذاته ، او لاعتقاد اجتماعى معين ، كالطير من الغراب الذى جعلهم يكونون عنه بالاعور ، وحقيقته انه حاد البصر ، او ككنايتهم عن الاعمى بأبى بصير (11) .

ولا شك ان هذه الامثلة المذكورة الآن وكذا تلك التى ذكرت آنفا ، تشهد باستعمال الجاحظ لمصطلح الكناية حسب معناه اللغوى ، لكنها في الوقت نفسه مرتبطة بمعناه البلاغى ومدرجة تحت المفهوم العام لهذه الوسيلة التعبيرية ، لانها — اعنى الامثلة :

أ — ستر للمعنى المراد .

ب — استعمال لالفاظ يريد بها المتكلم معنى معناها ، لا معناها الذاتى المباشر .

ج — تحتمل ان تكون حقيقة من جهة انها استعمال حقيقى للفظ، ومجازا من حيث تعبيرها عن معنى آخر قريب من هذا اللفظ وذى علاقة دلالية به .

لكنها — بالرغم من كل ما ذكر — لا ترتقى الى الكناية بمفهومها الاسلوبى ، اذ المقصود بها التخييل الفنى المبدع ، والتعبير عن هذا

التخيل بلغة متجانسة معه ، يقوم المخاطب — كى يفهم المراد منها — بعمليات ذهنية ينتقل بواسطتها من الدال الى المدلول غير المباشر ، مارا بمعان متعددة ، اولها ترتيبا المدلول الحقيقى للفظ . وكلها كانت الكناية ابعد فى التخيل والتعبير عنه ، كانت اقرب من هذا المعنى الاسلوبى الذى اثار اليه جل علماء البلاغة القدماء ، حين قسموها الى قريبة وبعيدة :

فالقريبة « ان تنتقل الى مطلوبك من اقرب لوازمه اليه » (12) ،
« والبعيدة ان تنتقل الى مطلوبك من لازم بعيد بوساطة لوازم متسلسلة » (13) .

ويصح اعتبار امثلة الجاحظ السابقة الذكر من النوع الاول ، اذ انتقلنا من الوضع الى البرص ، لا يقتضى منا عملية ذهنية بعيدة التدرج من اللازم الى المألوف ، فى حين ان قولنا : « فلان كثير الرماد » يستدعى الى ذهننا جملة اشياء هى ان :

- كثرة الرماد = كثرة النار .
- وكثرة النار = كثرة الطبخ .
- وكثرة الطبخ = كثرة الاكلين .
- وكثرة الاكلين = كثرة الضيفان .
- وكثرة الضيفان = الكرم .

فهل وقف الجاحظ عند هذا النوع من الكنايات التى نذهب الى معناها من ابعد الطرق ؟

ان اعتبار (التحجيل) فى الامثلة السابقة كناية ، يوحى ببعض هذا المنحى الاسلوبى فى استعمال اللفظ العربى ، لاننا لا ننتقل من التحجيل الى البرص بشكل مباشر ، وانما علينا ان نمر عبر عملية ذهنية يمكن توضيحها بالطريقة التالية :

التحجيل ← بياض ← فى قوائم الفرس .

(12) مفتاح العلوم السكاكى ص : 170 .

(13) المصدر نفسه ص : 171 .

محجل ← شبيه بالفرس ← ذو بياض فى ساقيه ←
برص قليل فى الساقين .

وقد اشار أبو عثمان الى هذا التدرج فى الانتقال من التحجيل الى البرص قائلا : « وممن فخر بالبرص من بنى رزام « المحجل » ، وكان بساقيه وضح ، واسمه معاوية بن حزن بن موالدة بن معاوية بن الحارث ، وقد راس وسمى المحجل على الكناية من البياض والكناية ايضا من البرص (14) .

ومعناه ان فى اطلاق لفظة المحجل عليه كنايتين : الاولى عن البياض ، والثانية عن البرص . وهو نفس ما يمكن ان نفهمه من قول السكاكى — السابق الذكر — بالنسبة للكناية البعيدة ، التى يتم فيها الانتقال الى المطلوب من لازم بعيد ، الا ان اللازم هنا ليس بعيدا الى أقصى حد ممكن من التخيل ، اذ نستطيع ان ننقل الى المطلوب عبر لازم آخر لا غير .

لكن وقفة الجاحظ عند هذا النوع من الكنايات لا تتضح من خلال هذا المثال الذى يعتبر — حسب وروده ضمن أمثلة للكناية ، قريبة المأخذ — داخلا فى اطار النوع الاول ، اذ يتوخى منه السطر فقط . وانما يمكن ان نجد وعى الجاحظ بالكناية البعيدة فى أمثلة أخرى لم يتوخ منها أصحابها ستر المعنى ، الذى ترفعوا عن التعبير عنه بشكل مباشر ، وانما تخيلوا وعبروا عن تخيلهم بلغة مبدعة .

قال عمر بن الخطاب رضى الله عنه : « هذا عدو شديد كلبه ، قليل سلبه » (15) . فالانتقال من اللازم الى الملزوم لا يتم فى قول عمر الا بتلطف وإعمال فكر ، لان الكلب يستدعى فى ذهننا ضراوة الحيوان وشدة الذاتجتين عن الداء الذى أصابه ، ثم ننقل من هذا الذى تدركه من الكلام بشكل مباشر الى المعنى السياقى الخاضع لظروف الخطاب ، وهو أن عمر وصف العدو بداء الكلب أو جنونه ، ومعناه أنه شديد قاس . وربما لا نحتاج الى هذا الانتقال من المعنى المباشر الى المعنى المراد ،

14. البرصان والعرجان — الجاحظ ص : 21 .

15 و 16 رسائل الجاحظ ج : 1 — رسالة فى مناقب الترك ص : 76 .

عبر معنى ضمنى فى قوله : « قليل سلبه » . لكن الامر لا يقف عند هذا الحد ، سواء فيما يتعلق بالكلب أو السلب ، بل يتعداه الى كناية بعيدة ارادها عمر ، وهى نهيته عن أن يتعرض المخاطب الى هذا العدو أو يحاربه ، لان حربه شديدة وغنائمه قليلة .

وقد ادرك ذلك أبو عثمان ووعاه بشكل نسبى قائلا : « فنهى كما ترى عن التعرض له بأحسن كناية » (16) .

الا يمكن أن نستشف من استحصانه لهذه الكناية اشارة منه الى بعدها ، أو الى معناها الذى لا نفهمه الا بعملية ذهنية متدرجة من ظاهر الكلام الى ما وراءه ؟ يبدو أن الامر كذلك ، وأن الجاحظ قد استطاع أن يميز نسبيا بين الكناية القريبة والكناية البعيدة .

ونحن نتأكد من تمييزه هذا بإيراده كلاما لقتيبة بن مسلم ، حين خطب فى الناس عندما عزله سليمان بن عبد الملك عن ولاية خراسان . قال : « يا أهل خراسان ، أتدرون من وليكم ؟ انما وليكم يزيد بن ثروان » (17) ويزيد هذا هو « هبنقة » الذى اشتهر باحسانه الى السمان من ابله واهماله للهزيمة منها ، زاعما أنه : « يكرم من اكرم الله ويهين من اهان الله » (18) ، ومعناه أن سليمان بن عبد الملك يتصرف التصرف نفسه ، اذ يعطى الاغنياء ويحرم الفقراء قائلا : « اصلح ما اصلح الله وافسد ما افسد الله » (19) .

ونحن لا نستطيع بلوغ هذا المعنى الا عبر معرفة « بهنقة » وما اشتهر به ، تساعدنا فى ادراك وفهم ما كنى عنه قتيبة بن مسلم ، اى أننا لا نبلغ المعنى الا بتوسط لوازم متدرجة من :

يزيد بن ثروان ← الى هبنقة ← الى احسانه للسمان واساعته للضعاف من ابله ← الى احسان سليمان بن عبد الملك الى الاغنياء واساعته للمحرومين .

(17) انظر البيان والتبيين ج : 2 ص : 243 .

(18) المصدر نفسه والصفحة نفسها .

(19) المصدر نفسه والصفحة نفسها .

2 - مفهوم الكناية قبل الجاحظ :

فهل نجد شيئا من هذا الذى ذكره الجاحظ عن الكناية فى التراث العربى قبله ؟ لقد ورد المصطلح عند أبى عبيدة ، فى كتابه « مجاز القرآن » ، لكن معناه يختلف اختلافا جذريا عن مفهوم الكناية باعتبارها وسيلة تعبير تصويرية ، او تركيبا لغويا يشكل مجموعة اشارات لغوية تحيل الى مدركات تنتقل عبرها الى المعنى المقصود . ورد عنده ليفيد معنى فى النحو لا فى البلاغة . قال : « ومن مجاز ما يحول خبره الى شئ من سببه ، ويترك خبره هو قال : « فظلت أعناقهم لها خاضعين » (20)، حول الخبر الى الكناية التى فى آخر الاعناق » (21) .

والكناية بحسب هذا المعنى هى ما ينوب عن المضرر ، لان معنى كلامه يقتضى أن الخبر متعلق بجمع العاقل اى (بالرجال) ، المضرة فى الآية وهو أن يكون الخبر للاعناق لا للرجال ، وعلامة المضرر او ما ينوب عنه كما نرى هى : (هم) .

ويقول فى مكان آخر من كتابه المذكور : « ومن مجاز ما جاء من الكنايات فى مواضع الاسماء بدلا منها قال : « انها صنعوا كيد ساحر » (22) . فمعنى « ما » معنى الاسم ، مجازة : ان صنيعهم كيد ساحر » (23) . وواضح أن « ما » كناية عن الصنيع ، حسب مفهوم الكناية عند أبى عبيدة ، اى انها تنوب عنه فى الآية وتحل محله ، وقد اضمر فصارت علامة له . والشئ نفسه فى قوله تعالى : « اياك نعبد » ، اذ « اياك » كناية عن المفعول ذكرت عوضا منه وقامت مقامه (24) .

وهذا الاستعمال للكناية بمعنى نحوى لا بلاغى هو ما ورد فى «معانى القرآن» للفراء ، قال : وقوله : « يأتىكم به » (25) ، كناية عن ذهاب السمع والبصر والختم على الافئدة . واذا كنيت عن الافاعيل وان كثرت

(21) مجاز القرآن - لأبى عبيدة ص : 12 .

(22) طه : 69 .

(23) المصدر السابق ص : 15 .

(24) المصدر نفسه ص : 24 .

(25) الانعام : 46 .

وجدت الكناية ، كتولك للرجل : اقبالك وادبارك يؤذيني . وقد يقال : ان الهاء التى فى « به » كناية عن الهدى وهو كالوجه الاول » (26) . ومعنى كلامه ان ضمير الغائب المفرد ناب عن ذهاب السمع والبصر والختم على الافئدة ، او عن الهدى ، وان يحل الضمير محل الاسم هو الكناية عند الفراء . وهذا نفس ما نفهمه من المصطلح فى شرحه لقوله تعالى :

« فاذا هى شاخصة ابصار الذين كفروا » (27) ، وقال :

... وان شئت جعلت « هى » للابصار ، كنييت عنها ثم اظهرت الابصار لتفسرها ، كما قال الشاعر :

لعمري ابيها لا تقول ظعيتني الا فر عنى مالك بن ابي كعب
مذكر الظعينة وقد كنى عنها فى « لعمري » (28) .

ومقتضى كلامه ان « هى » تحل محل « ابصار » مضمرة فى الآية ، وجاءت الابصار الثانية لتفسر هذا المضمرة ، كما هو الامر فى بيت مالك ابن ابي كعب الذى اضرمت فيه الظعينة الاولى وناب عنها الضمير « ها » وجاءت الظعينة الثانية لتشرح هذا المضمرة وتبينه .

ونؤكد اكثر من معنى الكناية عند الفراء ، وانها ما ينوب عن المضمرة او علامته على حد قول اهل النحو ، حين يشرح الآية الكريمة : « انا جعلنا فى اعناقهم اغلالا فهى الى الاذقان » (29) ، قال : « فكنى عن هى (30) ، وهى للايمان ولم تذكر . وذلك ان الفل لا يكون الا باليمين والعنق ، جامعا لليمين والعنق ، فيكفى ذكر احدهما من صاحبه » (31) . اى ان الايمان مضمرة فى الآية وحلت « هى » محلها ، فنابت او كنت عنها ؟ ولكن هذا المعنى النحوى للكناية لم يمنع الفراء من ان يشير اشارة عابرة الى الكناية بمعناها البلاغى ، ولكنها اشارة سطحية الى حد

(26) معانى القرآن - الفراء - ج : 1 ص : 335 .

(27) الانبياء : 97 .

(28) معانى القرآن - الفراء ج : 2 ص : 212 .

(29) يس : 8 .

(30) كذا فى النص المحقق والسياق يقتضى : فكى بهى .

(31) المصدر السابق ج : 2 ص : 372 .

بعيد تفيد الستر ولا شيء غيره ، بمفهومه اللغوى الصرف ، أى ان الكناية ذات دلالة مستمدة من اللغة اليومية العادية ، لا من معناها الاسلوبى بحسب ما آلت اليه لدى الجاحظ والبلاغيين بعده .

نفى رواية للفراء مرفوعة الى ابن عباس أن « السر » فى قوله تعالى: « ولكن لا تواعدوهن سرا » (32)، معناه النكاح ، وأنه كنى عنه كما قال امرؤ القيس :

الا زعمت بسباسة اليوم اننى كبرت وأن لا يشهد السر أمثالى
وكما كنى عن الحاجة فى قوله : « أو جاء أحد منكم من
الغائط (33) » (34) .

وصحيح أن « السر والغائط » من الجاز لا من الكناية ، لانه يمتنع أن تحملهما على الاستعمال الحقيقى الى جانب الاستعمال المجازى كما هو الامر فى الكناية ، واننا لا ننقل فيهما من اللازم الى الملزوم ، بل نفعل العكس لادراك المقصود منهما ، ولكن هذا لا يمنع من أن استعمال الكناية فى قول الفراء ، المروى عن ابن عباس ، يفيد الستر الذى تلجأ اليه فى تصرفاتنا اللغوية ، لتهديب بعض الالفاظ النابية وتعويضها فى حديثنا اليومى ، وفى الاساليب الرفيعة ، بالفاظ تستر المعنى ولا تعبر عنه مباشرة . وهذا الستر الذى تفيدده لفظة الكناية يجعل الباحث مضطرا للاعتقاد بأن ورودها فى كلام الفراء عن ابن عباس مستمد من دلالتها اللغوية الصرف ، لا من معنى بلاغى يفيد انها احدى وسائل لغة القرآن الفنية .

والحقيقة أن الكناية بالمعنى الاول هى الاستعمال الاساسى عند الفراء ، أى أنها تؤدى مفهوما فى النحو لا فى البلاغة . ولذلك فاننا لا نطمئن اطلاقا الى أنه أدرك مفهومها البيانى ، وان كان قد جاءت فى بعض كلامه بمعنى الستر .

(32) البقرة : 235 .

(33) النساء : 43 والمائدة : 6 .

(34) معانى القرآن — الفراء — ج : 2 ص : 153 .

3 — الكناية بعد الجاهظ واختلاطها بالتعريض :

وقد استقر مفهوم الكناية — باعتبارها تقنية من تقنيات الاسلوب على يد البلاغيين المتأخرين ، بعد اختلاطها بالتعريض لمدة زمنية غير يسيرة . والنماذج على هذا الاختلاط كثيرة ، استمرت الى ما بعد عبد القاهر الجرجاني . فانت تجد مثلا ان استعمالهما يتداخل — الى حد عدم التمييز بينهما — لدى ابن قتيبة في « تأويل مشكل القرآن » (35) ، ولدى ابن المعتز في « كتاب البديع » (36) ، بل ولدى عبد القاهر نفسه في « دلائل الاعجاز » اذ يقول :

« وكما ان الصفة اذا لم تأتكم مصرحا بذكرها ، مكشوبا عن وجهها، ولكن مدلولا عليها بغيرها ، كان ذلك أفخم لشأنها ، والطف لمكانها ، كذلك اثباتك الصفة للشيء تثبتتها له ، اذا لم تلقه الى السامع صريحا وجئت اليه من جانب التعريض والكناية ، والرمز والاشارة كان له من الفضل والمزية ، ومن الحسن والرونق ما لا يقل قليله » (37) .

ويقول أيضا : « ومما هو اثبات للصفة على طريق الكناية والتعريض قولهم : المجد بين ثوبيه ، والكرم في برديه » (38) .

فنحن لا نستطيع ان نميز عنده بين الكناية والتعريض ، لداخلهما على مستوى النظر والتطبيق ، واستعمالهما للدلالة على معنى واحد ، هو الاخفاء والستر والذهاب الى المعانى من ابعد الطرق ، أو الانتقال من المعنى الى معنى المعنى ، كما نص على ذلك وهو بصدد الحديث عن الكناية بالصفة (39) .

وقد ظل هذا الاختلاط بين الكناية والتعريض يطبع الدراسات البلاغية القديمة الى عهد متأخر ، الى أن استطاع بلاغيو القرن السابع الهجري التمييز بينهما تمييزا دقيقا ، بطرق مختلفة أوضحها :

(35) انظر المصدر المذكور ص : 202 وما بعدها .

(36) انظر ص : 64 — 65 من المصدر المذكور .

(37) دلائل الاعجاز ص : 296 .

(38) دلائل الاعجاز — ص : 299 .

(39) انظر المصدر نفسه ص : 266 وما بعدها .

١ — ان الكناية لفظة تدل على معنى يجوز حمله على جانبى الحقيقة والمجاز بوصف جامع بينهما (40) . والتعريض لفظ يدل على المعنى من طريق المفهوم ، لا بالوضع الحقيقى ولا المجازى (41) .

ب — ان الكناية تساق لاجل موصوف مذكور ، اما التعريض فهو مسوق لاجل موصوف غير مذكور (42) .

وقد تبين هذا الفرق ابن الاثير والسكاكى . فهل نستطيع ان نطبق هذا الذى قالاه عن الكناية والتعريض على مفهومهما العام عند الجاحظ ؟

الحقيقة أننا لا نستطيع ان نخوض فى هذه القضية قبل الإشارة الى ان التعريض لا يمكن اعتباره بابا من ابواب المسائل البلاغية التى بحث فيها أبو عثمان ، وذلك لندرة حديثه عنه ، اذ جاء فى معرض حديثه عن ظواهر أسلوبية أخرى غيره ، او فى طيات مواضيع علمية عامة لا تمت الى البلاغة بصلة . ثم ان وروده لديه — على هذه الندرة — عابر وسطحى ، وبذلك فانه لا يرقى اطلاقا الى مستوى مباحث البيان الأخرى، التى تحدث عنها بشكل أعمق ، سواء فى مجال التنظير والبحث عن القوانين العامة ، او فى مجال التطبيق وذكر الشواهد والأمثلة . وربما يرجع ذلك الى انه — التعريض — جزء من وسيلة تعبيرية عامة هى الكناية ، يرد بشكل جزئى أيضا حين الحديث عنها ، كى يفهم فى إطارها ، ولعل هذا السبب هو مرجع اختلاطها عند البلاغيين بعده .

الا أننا لا يجب ان ننسى مسألة تفرض استحضارها ونحن نبحث عن جهود الجاحظ فى المجال البلاغى ، بحسب موضوع اهتمامنا ، وهى ضياع جزء كبير من تراثه ، وخاصة منه كتابه « نظم القرآن » ، الذى يحتمل احتمالا منطقيا ومعنويا — ان يكون قد ضمنه أهم آرائه ومباحثه الأسلوبية .

ولنعد الآن ، بعد ابداء تلك الملاحظة واستحضار هذه المسألة ، الى مقياسى السكاكى وابن الاثير اللذين اعتمدهما فى التمييز بين الكناية والتعريض .

(40) المثل السائر — ابن الاثير ج : 3 ص : 52 فما بعد .

(41) المصدر نفسه — ص : 56 .

(42) انظر : مفتاح العلوم — السكاكى ص 173 .

قال الجاحظ : « واعلم ان لصاحب الفتنة والمكر والمخبر ، من معاريض القول ، ومن التورية في الكلام ، ومن اضممار المعانى في الالفاظ ، الى ما يخرج من الكذب ، وان وهم ذلك القول السامع الطالب ، والمستحلف الغاضب (43) الموافقة والرضى بحكمه ، ما ليس لغيره » (44) .

ومعناه ان القائل يلجأ أحيانا الى التعبير غير المباشر عما يريد ، الى اللفظ الذى يروم به معانى بعيدة ، غير المعانى الذاتية لتراكيبه والفاظه ، وهذا ما يقصده الجاحظ من « معاريض القول » ، اذا فهمنا من الكلمة معناها اللغوى الذى يفيد فحوى الكلام غير المصرح به او المبين ، والذى يستعمله بصيغ متعددة كقوله : « ... والى تحته عند التقريع ، والى حيائه عند التعريض » (45) ... وكقوله « ، ، ، فندب ضيف لهم على بعض أهل الدار فضربته عقرب على مذاكيره ، فقال نصر (46) يعرض به :

ودارى اذا نام سكانها اقام الحدود بها العقرب
اذا غفل الناس عن دينهم فان عقاربها تضرب (47)

ولعلنا نلاحظ ان التعريض عند الجاحظ يعنى ما نفهمه من جملة القول وسياقه العام ، لا بحسب ظاهر اللفظ ، بل بمقارنة هذا اللفظ مع المقام الذى ورد فيه . وهذا نفسه ما عناه السكاكى ، حين جعل التعريض كلاما مسوقا لموصوف غير مذكور ، يجب حمله على معنى المعنى ، اذ لا فرق اطلاقا بين قول الشاعر ، الذى استشهد به الجاحظ على التعريض وبين ما استشهد به السكاكى من امثلة له ، قال : « وتارة تكون » الكناية « مسوقة لاجل موصوف غير مذكور ، كما تقول فى عرض من يؤذى المؤمنين : « المؤمن هو الذى يصلى ويذكر ولا يؤذى اخاه المسلم » .

(43) فى النص المحقق (الغاصب) بالصاد المهملة .

(44) رسالة فى الحكمين وتصويب امر المؤمنين على بن ابي طالب - الجاحظ : شارل

بيلا - مجلة المشرق - تموز - تشرين الاول س : 1958 ص : 443 .

(45) رسائل الجاحظ ج : 1 - رسالة فى الجد والهزل ص : 237 .

(46) نصر بن الحجاج السلمى .

(47) الحيوان ج : 4 ص : 218 .

(...) فنقول متى كانت الكناية عرضية على ما عرثت كان اطلاق اسم التعريض عليها مناسباً » (48) .

نفى مثال الجاحظ كناية عن الزنا أو تعريض بصاحبه ، وفي مثال السكاكي كناية عن الاذاية أو تعريض بمؤذى المؤمنين وانه ليس مسلماً ؟ كما أن المقياس الذى اعتمده صاحب (المفتاح) لتبين الكناية ، لا شك ينطبق على ما مر بنا من أمثلة لها عند أبى عثمان ، فقول عمر رضى الله الله عنه : « هذا عدو شديد كلبه ، قليل سلبه » مسوق لموصوف مذكور هو العدو كما نرى .

فاذا نحن طبقنا المقياس الذى اعتمده ابن الاثير للتفريق بين الكناية والتعريض ، على معنييهما عند الجاحظ وجدنا أنه ينطبق عليهما بشكل مطلق . فالتحجيل مثلاً اذا استعمل للدلالة على برص فى الساقين ، لفظة تدل على معنى يجوز حمله على الحقيقة وعلى المجاز للوصف الجامع بينهما ، الذى هو بياض قليل فى الساقين . كما أن التعريض بالزنى فى بيتى « نصر » يدرك نء طريق لفظهما الدال على المعنى من طريق المفهوم .

فهل نستطيع — تبعاً لهذا — أن نقول بأن الجاحظ قد وعى الفرق بين هاتين الوسيلتين التعبيريتين :

إن الامر يبدو كذلك ، لكن على وجه الاحتمال المرجح ، لا القطع النهائى ، لاننا نفتقر الى النصوص النظرية التى يمكن أن تؤكد هذا الزعم ، كما أننا فى الوقت نفسه لا نملك نصوصاً تطبيقية كافية لتصور مفهوم التعريض تصوراً عاماً ، نستطيع بواسطته أن ندعم هذا الميل — الذى يحسه الباحث — الى القول بأن أبا عثمان قد أدرك ادراكاً مطلقاً ، الفرق بين تقنيتين أساويتين اختلطتا لدى كثير من الباحثين بعده .

ولكن الذى لا شك فيه هو أن الجاحظ وقف عند التعريض فى بعض كتاباته ، وهو يعد بذلك فاتح هذا الباب من أبواب البيان العربى ، لاننا لا نجد عالماً قبله تحدث عنه ، باعتباره نوعاً خاصاً من الكناية أو طريقة

من طرقها ، سوى حديث عابر للفراء ، لم يفرق فيه بين الكناية والتعريض ولو بشكل جزئى ، نحس من خلاله أنه قد أدرك الاختلاف بينهما . قال : « وقوله : « أنى سقيم » (49) ، أى مطعون بالطاعون . ويقال : انها كلمة فيها معراض ، أى انه كل من كان فى عنقه الموت فهو سقيم ، وإن لم يكن به حين قالها سقيم ظاهر ، وهو وجه حسن » (50) .

فنحن نلاحظ أن التأويل الثانى للقسم بأنه الموت ليس من التعريض ، وانما هو كناية قريبة من المعنى الذى تعبر عنه الى حد أنها تكاد تكون لفظة مباشرة للموت ، تنتقل عبرها الى المعنى دون أى اعمال فكرى . ونستطيع أن نستخلص بعد كل هذا الذى ذكر من أمر الكناية والتعريض :
1 — أن الجاحظ وقف عند الكناية وقفات متعددة ، تحدث فيها عن هذه الطريقة فى التعبير العربى بشكله الفنى ، حديثا يحدد معناها البلاغى الذى ارتآه علماء البيان بعده .

ب — أنه ذكر أمثلة مختلفة للكناية بنوعيتها : القريبة والبعيدة .

ج — أنه تحدث حديثا مجملا عن التعريض ، وذكر بعض أمثلة له ، إذا طبقنا عليها مقاييس البلاغيين المتأخرين ، التى اعتدوها للتفريق بينه وبين الكناية ، فاننا نستطيع الزعم المرجح بأنه قد تبين هذا الفرق .

د — أنه مؤسس هذا الباب من ابواب البلاغة العربية دون منازع .

(49) الصفات — 89 .
(50) معانى القرآن — ج : 2 ص : 388 .

الشكل الخارجى للكلام

الايجاز والاطناب والمساواة :

استتبع تحديد مفهوم البلاغة ، عند الجاحظ بأنها أصابة المعنى ، مبحثا خاصا بصفة الكلام الذى يحقق هذا الهدف : الایجاز أم الاطناب ؟ وقد دفع به ذلك الى وضع رسالة خاصة فى البلاغة والایجاز ، ضاعت فى جملة ما ضاع من تراثه ، ولم يبق منها سوى أسطر قليلة ضمنها عبيد الله بن حسان مصوله المختارة من كتب ورسائل أبى عثمان . الا أن ما نثر فى كتابات الجاحظ المختلفة من انطباعات متفرقة ، حول الایجاز والاطناب ، كفىل بأن يجعلنا نتصور اهتمامه الكبير بالشكل الخارجى لأنواع الخطاب ، وجهده فى تحديد أنواع هذا الشكل ، بقضاياها العامة ، وجزئياته ودقائقه .

ولعل أصابة المعنى ، المشار إليها قبل قليل ، هى التى بررت لدى البلاغيين — والجاحظ رائدهم لا محالة — اقرارهم بسلوك المتكلم الطريقة اللائقة لتحقيق هذا الهدف ، مفاضلوا بين الایجاز والاطناب ، على أساس ما يصلحان له من معانٍ وما يجانسهما من مقامات ، لا على أساس اعتبارهما شكلين جوهريين للخطاب ، يستمدان قيمتهما من ذاتهما . فجعل هذا الاقرار بحثهم يسير فى طريقتين اثنتين — لكل منهما جانب نظرى وآخر تطبيقي — هما :

1 — البحث عن أنواع الاسلوبيين معا ، وقوانينهما الداخلية .

ب — علاقة الایجاز والاطناب بمرجعهما ، أى بما يحيلان اليه من واقع مادى ، باعتبارهما شكلين خارجيين يغلفان تصورات ومدرجات معينة ، معبرا عنها بكلمات ، دون أن ينسوا مسألة المقام أو اعتبار الطرف المتلقى للخطاب .

فما الذى أنجزه الجاحظ من هذين المبحثين ؟

عرف أبو عثمان الإيجاز بأنه : الحذف الذى لا ينتج عنه غموض المعنى ، والاطناب بأنه : ما يحقق الأفهام دون أن يفضل عن المقدار (1) . واستتبع هذا التعريف تقسيم اشكال الكلام الى مراتب اربع هى :

- 1 - الإيجاز .
- ب - المساواة .
- ج - الاطناب .
- د - الخطل .

1 - الإيجاز :

ليس ضروريا أن تكون قلة الالفاظ دليلا على جودة الكلام فى جميع الاحوال . فقد يكون مرد تلك القلة الى عجز صاحبها على مستويين : مستوى الفكر أو الانفعال المعبر عنه ، ومستوى الاداة المعبرة ، أى الملكة أو القدرة اللغوية ، أو كما يقول الجاحظ : « الى العجز ونقصان الآلة وقلة الخواطر وسوء الاهتداء الى جياذ المعانى والجهل بمحاسن الالفاظ » (2) .

ومعنى هذا أن الإيجاز ليس قلة اللفظ ، التى تبدو فى كثير من الاحوال والمقامات عيا ، لاننا ان اطلنا الكلام فى موضع يقتضى الاطالة ويستوجبها ، نكون قد أوجزنا .

قال أبو عثمان : « والإيجاز ليس يعنى به قلة عدد الحروف واللفظ ، وقد يكون الباب من الكلام ، من أتى عليه فيما يسع بطن طومار فقد أوجز » (3) . ولذلك فان مرتبة الكلام بعد العجز والعى اللذين تدل عليهما قلة اللفظ أحيانا ، هى الإيجاز .

1، انظر : الحيوان ج : 1 ص : 91 .

2) البيان والتبيين ج : 27 ص : 27 .

3) الحيوان ج : 1 ص : 91 .

والمقصود به :

١ — الاكتفاء في التعبير بأقل عدد ممكن من الالفاظ ، مع الحفاظ على المعنى حفاظاً يجعله ميسر الفهم ، غير مغلق أو غامض .

ومن هذا النوع قول رسول الله صلى الله عليه وسلم للمهاجرين وقد خاطبوه : « يا رسول الله ان الانصار قد فضلونا بأنهم آووا ونصروا ، وفعلوا وفعلوا ، قال النبي عليه السلام : أتعرفون ذلك لهم ؟ قالوا نعم ، قال : « فإن ذاك » . ليس في الحديث غير هذا ، يريد : ان ذاك شكر ومكافأة » (4) .

ومنه قول النابغة :

أزف الترحل غير أن ركبنا ما نزل برحالنا وكأن قد (5)

ومنه أيضاً :

قول سفيان بن عيينة — الذي اشتهر من بين سائر المحدثين بجودة الحذف وحسن الاختصار للحديث — وقد سأله الناس عن قول طاوس في زكاة الجراد ، قال ابنه عنه « ذكاته (6) صيده » (7) .

ومنه قول عبد الله بن قيس :

بكرت على عواذلى يلحينى والو مهنه (8)
ويقلن شيب قد علا ك وقد كبرت فقلت إنه (9)

وواضح ان هذا النوع هو الإيجاز بالحذف عند البلاغيين ، اى الاختصار الذى يظهر من طريق الاعراب ، على مستوى المفردات والجمل . اذ قوله صلى الله عليه وسلم : « فإن ذاك » قد حذف منه الخبر الذى تأوله الجاحظ قائلاً : « يريد : ان ذاك شكر ومكافأة » . كما ان النابغة قد

(4) البيان والتبيين ج : 2 ص : 278 .

(5) المصدر نفسه ص : 280 .

(6) الزكاة : الذبح والنحر — اللسان : ذكا .

(7) المصدر نفسه ج 1 : ص 175 .

(8) يلحينى : يلحننى .

(9) البيان والتبيين : ج : 2 ص : 279 .

حذف من بيته ما يمكن أن يأتى بعد (قد) من تكملة للكلام ، دل عليها سائر البيت ، حيث التقدير كأنها قد زالت لقرب وقت الرحيل .

ثم ان قول سفيان بن عيينة : « ذكاته صيده » يبدو موجزا الى حد كبير ، لاننا لا نستطيع فهمه اطلاقا الا باستحضار المقام الذى ورد فيه ، حيث حذف من الكلام كلمة الجراد ودل عليها بالضمير .

والشئ نفسه في عبارة عبد الله بن قيس : « فقلت إنه » ، لان المعنى : فقلت ان الشيب قد علانى وانى قد كبرت ، او ان الامر كذلك ...

ب — اما النوع الثانى من الايجاز الذى نستخلصه من وقفات الجاحظ المختلفة عند هذا الاسلوب في التعبير ، فالمقصود به التركيب الذى يوحى بالمعنى ويشير اليه ، بتكثيف لفظى كبير ، والذى لا يفصل فيه أو يؤتى على نهايته ، وانما يلتقى صاحبه اليك بالالفاظ القليل ، الذى حذفت منه بعض العناصر غير الاعرابية ، فيترك لك مجالا ومتسعا للتأول وتصور المعنى . وهذا هو الايجاز بمعناه البلاغى ، الذى يتوخى منه تحقيق الاسلوب الفنى المبدع . وهو على هذا الاساس وحي وإشارة الى المعنى، وليس تعبيرا متقصيا عنه ، وهو المستحسن عند أبى عثمان ، اذ يقول : « بل رب كلمة تغنى عن خطبة ، وتثوب عن رسالة ، بل رب كناية تربي على افصاح ، ولحظ يدل على ضمير ، وان كان ذلك الضمير بعيد الغاية قائما على النهاية » (10) .

أى أن الايجاز بهذا المعنى هو الذهاب الى المعانى الكثيرة باللفظ القليل ، من طريق تأول ما لم نقله ، او هو الايجاز بالقصر كما اسماه البلاغيون بعد الجاحظ .

وقد وقف عنده أبو عثمان وقفات متعددة ، وتحدث عنه بشكل أعمق من حديثه عن النوع الاول . وربما يكون مرد حديثه المسهب عنه ، الى أن الايجاز بالحذف شئ يخص — من حيث التفصيل — علماء النحو لا البلاغة ، في حين أن الايجاز بالقصر وسيلة تعبيرية قصدها الإيحاء وفتح مجال التخيل وتأول المعانى المسكوت عنها ، لا الكلمات المحذوفة ،

وبالتالى فقد كان بابا أولى باهتمام الجاحظ البلاغى من الحذف .

وقد ساق امثلة كثيرة لهذا النوع ، فى كتب مختلفة ومواقع متفرقة، فمن ذلك على سبيل المثال لا الحصر قوله : « قال تعالى حين وصف خمر اهل الجنة : « لا يصدعون عنها ولا ينزفون » (11) . وهاتان الكلمتان قد جمعتا جميع عيوب خمر اهل الدنيا . وقوله عز وجل حين ذكر فاكهة اهل الجنة فقال : « لا مقطوعة ولا ممنوعة » (12) . جمع بهاتين الكلمتين جميع تلك المعانى » (13) .

ومنه أيضا مما دل عليه الجاحظ :

« وقالوا فيما هو أبعد معنى واقل لفظا . قال الهذلى (14) :

اعامر لا آلوك الا مهندا وجدد أبى عجل وثيق القبائل (15)

ويعنى بأبى عجل الثور .

وقالوا فيما هو أبعد من هذا . قال ابن عسلة الشيبانى ، واسمه عبد المسيح (16) :

وسماع مدجنة تعالينا حتى ننام تنأوم العجم (17)

فصحوت والنمرى يحسبها عم السمك وخالة النجم (18)

النجم واحد وجمع ، والنجم : الثريا فى كلام العرب . مدجنة ، أى سحابة دائمة .

وقال أبو النجم (19) فيما هو أبعد من هذا ، ووصف العير والمعيراء،

(11) الواقعة : 19 .

(12) الواقعة : 33 .

(13) الحيوان - الجاحظ ج : 3 ص : 86 .

(14) أبو خراش الهذلى وستاتى ترجمته فى معجم الاعلام الواردة فى البحث .

(15) يعنى سيفه وترسه .

(16) عبد المسيح بن حكيم بن عفر وستاتى ترجمته .

(17) المدجنة : السحابة الدائمة وتعنى فى البيت القينة المقيمة ، تلزم أصحابها وتالفهم - تعللنا : تلهينا .

(18) أى يظن أنها عم السمك وخالة الثريا لارتفاع قدرها .

(19) هو أبو النجم العجلى ، الراجز المعروف ، وستاتى ترجمته .

وهو الموضع الذى يكون فيه الاعيار :

وظل يوفى الاكم ابن خالها (20)

فهذا مما يدل على توسعهم فى الكلام ، وحمل بعضه على بعض واشتقاق بعضه من بعض « (21) .

ومن كلامهم الموجز فى أشعارهم قول العكلى فى صفة توس :

فى كفه معطية منوع موشة صابرة جزوع (22)

وواضح أن كل هذه الامثلة التى وقفنا عندها ، من أيجاز القصر ، لان لفظها ليس محذوف العناصر ، وانما هو لفظ مكثف موح بمعان كثيرة ، يتسع المجال أمام المستمع أو القارئ لتأولها وإدراك أبعادها ، والدافع الى ذلك اللفظ بحد ذاته ، لانه يوحى ولا يفصل ، أو يشير ولا يقرر .

مهل نستطيع بعد اثبات ذكر النوعين من طرف الجاحظ ، أن نثبت أيضا انه وعى الفرق بينهما ، وتبين وجه الاختلاف فيهما ؟ الحقيقة أن الامر كذلك ، لان أبا عثمان لم يكتف فى حديثه عن الإيجاز بذكر الشواهد والامثلة ، أى أن حديثه عنه لم يكن تطبيقيا صرفا ، بل أردف هذه الامثلة فى احيان كثيرة بانطباعات تميزت بالعمق وبعد النظر ، مما يجعلنا ندرك فى يسر — نوعى الإيجاز والفرق بينهما ، من خلال نصوص صريحة أوردتها الجاحظ لتوضيح أمرهما . ومن أبرز هذه النصوص الصريحة ، ذكر أمثلة للإيجاز بالحذف تحت باب خاص (23) فى كتابه البيان والتبيين عنوانه : « باب من الكلام المحذوف » ، أورد فيه قول الرسول صلى الله عليه وسلم : « فان ذاك » ، السابق الذكر ، وقال بعد تأويل عناصره الاعرابية المحذوفة : « وكلم رجل من قيس عمر بن عبد العزيز فى حاجة وجعل يمت بقرابة ، فقال عمر : « فان ذاك » . ثم ذكر حاجته ، فقال :

(20) يوفى : يأتى ويشرف وفى اللسان (وفى) : غير ميفاء على الاكام ، اذا كان من عادته أن يوفى عليها — الاكم : ج : أكمة ، ما غلظ من الارض فارتنع دون الجبل — ابن خالها : المقصود به العم ، لكثرة تردده على الاكم .

(21) البيان والتبيين — ج : 1 ص : 229 — 230 .

(22) المصدر نفسه ص : 149 .

(23) انظر : البيان والتبيين ج : 2 ص : 278 .

« لعل ذاك » . لم يزدده على أن قال : فان ذاك ، ولعل ذاك . أى ان ذلك كما قلت ، ولعل حاجتك تقتضى » (24) .

وذكر غير عبارة الرسول صلى الله عليه وسلم وعبارتى عمر بن عبد العزيز امثلة اخرى من الشعر والنثر ، تقفنا بوضوح على أن الحذف عنده يعنى الايجاز الذى نستغنى فيه عن بعض عناصر الجملة ، على مستوى التركيب .

ونتأكد أكثر من وعيه المطلق بهذا النوع ، وإدراك الفرق بينه وبين النوع الآخر ، حين نقف على نصوص تتحدث عن النوعين بشكل تجريدى ، يتوخى منه استيعاب القارىء بعض قوانينهما ومميزاتهما الشكلية ، قال : « وقد ذكرنا أبياتاً تضاف الى الايجاز وقلة الفضول ، ولى كتاب جمعت فيه آيا من القرآن لتعرف بها فصل ما بين الايجاز والحذف ، وبين الزوائد والفضول ، والاستعارات ، فاذا قرأتها رأيت فضلها فى الايجاز والجمع للمعانى الكثيرة بالانفاظ القليلة على الذى كتبته لك فى باب الايجاز وترك الفضول » (25) .

وكم يود قارىء أبى عثمان التعرف على ما ذكره من امر الايجاز والحذف وغيرهما ، من خلال هذا الكتاب الاساسى ، فيها يخص جهود صاحبه البلاغية . لكن الافتقار الى « نظم القرآن » لا يمنع من تصور الفرق الذى نحن بصدد تبينه ، اذ واضح — من خلال هذا النص — أن الحذف لديه يعنى الايجاز الراجع الى عناصر الجملة ، والايجاز يعنى التعبير باللفظ القليل المكثف ، عن المعانى المتعددة ، التى يوحى بها ويشير اليها هذا اللفظ ، وهو الايجاز بالتقصر ، كما عرف لدى البلاغيين بعده . فهل ترجع هذه التسمية — أعنى الايجاز بالتقصر — الى الجاحظ ايضا ؟

قال : « وانا ذاكر بعد هذا فنا آخر من كلامه صلى الله عليه وسلم ، وهو الكلام الذى قل عدد حروفه وكثر عدد معانيه ، وجل عن الصنعة ،

(24) المصدر نفسه والصفحة نفسها .

(25) اللحيوان — الجاحظ — ج : 3 ص : 86 .

ونزه عن التكلف وكان كما قال الله تبارك وتعالى : قل يا محمد : « وما أنا من المتكلفين » (26) . فكيف وقد عاب التشديق ، وجانب أصحاب التعقيب ، واستعمل المبسوط في موضع البسط ، والمقصود في موضع القصر » (27) .

فما المقصود بالبسط والقصر في قوله ؟

يبدو أن البسط هو الاطناب ، وأن القصر هو الإيجاز الذي يعبر به عن المعانى الكثيرة بالالفاظ القليلة على حد عبارته التى مرت بنا قبل قليل .

وقد تلقف البلاغيون بعد الجاحظ المصطلحين معا ، ليؤدبا ما أدياه لديه ، دون أى تغيير (28) . سوى جعلهم « الحذف » إيجازا بالحذف ، و « الإيجاز » إيجازا بالقصر . وهو اجتهاد أثره بعضهم ، في حين أثر بعضهم الآخر الاحتفاظ بهما كما وردا عنده بالضبط .

فمن أوائل من أخذ عنه المصطلحين ، وأضاف إليهما هذا الاجتهاد الجزئى ، أبو الحسن الرمانى في رسالته : « النكت في اعجاز القرآن » . وقد جعل البلاغة على عشرة أقسام : أولها الإيجاز ، وهو عنده : « تقليل الكلام من غير اخلال بالمعنى » . ويتم « على وجهين : حذف وقصر » (29) .

ويضرب أمثلة من القرآن للوجهين معا ، يتضح من خلالهما أن الأول هو حذف بعض عناصر الجملة دون اخلال بالمعنى ، وأن الثانى هو التعبير عن المعنى الفنى المتنامى باللفظ المركز الموحى ، كقوله تعالى : « ولكم في القصاص حياة » (30) ، الذى يوازن الرمانى بينه وبين قولهم : « القتل أنفى للقتل » ، موازنة أسلوبية يبرز من خلالها صورة الاعجاز فى الآية ، وهو هدفه الأساسى من رسالته .

(26) س : ص — 86 .

(27) البيان والتبيين — ج : 2 ص : 16 — 17 .

(28) يستثنى من هؤلاء تدامة بن جعفر الذى جعل إيجاز القصر إشارة ، ولم يتحدث اطلاقا عن الحذف — انظر : نقد الشعر ص : 174 — تحقيق كمال مصطفى .

(29) انظر : النكت في اعجاز القرآن — الرمانى ضمن : ثلاث رسائل في اعجاز القرآن — تحقيق : محمد خلف الله ود . محمد زغلول سلام .

(30) البقرة : 179 .

ومن الذين احتفظوا بصيغة المصطلحين كما وردت عند أبى عثمان، عبد القاهر الجرجاني الذى جعل الایجاز بالحذف مجرد حذف فى فصل من « دلائل الاعجاز » عنوانه : القول فى الحذف ، تحدث فيه عن هذا النوع باسهاب ، فذكر امثلة كثيرة له ، منها حذف المبتدا كقول عمر بن أبى ربيعة :

دار لمة اذ اهلى واهلهم بالكائسية ثرعى اللهو والغزلا(31)
وحذف المفعول به كقول البحتري :

« شجو حساده وغيظ عداه أن يرى مبصر ويسمع واع
المعنى لا محالة أن يرى مبصر محاسنه ويسمع واع اخباره
واوصافه » (32) .

لكنه حين يتحدث عن الایجاز بالقصر يؤثر استعمال عبارة « الایجاز » فقط ، دون أن يضيف اليها « القصر » ، وهو ما استعمله الجاحظ للدلالة على هذا النوع .

قال عبد القاهر : « واذا قد عرفت ما لزمهم (33) فى الاستعارة والمجاز ، فالذى يلزمهم فى الایجاز أعجب وذلك أنه يلزمهم ان كان اللفظ فصيحاً لأمر يرجع اليه (فى) نفسه دون معناه ، أن يكون كذلك موجزاً لأمر يرجع الى نفسه ، وذلك من المحال الذى يضحك منه ، لانه لا معنى للایجاز الا أن يدل بالقليل من اللفظ على الكثير من المعنى » (34) .

2 - الاطناب :

استدعت علاقة شكل الكلام الخارجى بما يحيل اليه من معان فى ذهن الجاحظ البحث فى ما يلائم هذا الشكل من أنواع المضامين المعبر عنها ، واعتبار المقام مؤشراً لأبد من الاخذ به من حيث ان كل مقال يصلح لا شك لمقام معين .

(31) دلائل الاعجاز - عبد القاهر الجرجاني - ص : 170 :

(32) المصدر نفسه - ص : 178 .

(33) اللذين يرجعون الفصاحة الى اللفظ بحد ذاته .

(34) المصدر السابق ص : 414 .

وأبرز ما يطالعنا من آراء أبى عثمان من حيث علاقة شكل اللفظ المركب الخارجى بمضمونه ، أن المعانى وأغراض الكلام تختلف باختلاف الموضوعات والوان الاهتمام التى تشغل المتكلم ، ولذلك اختلفت أشكال الكلام . فصاحب الموعظة والحكمة لابد أن يوجز فى قوله ، وصاحب المنطق أو الفلسفة لابد له من الإطالة . وعن هذا الاختلاف فى الموضوعات نتجت الحاجة الى الاطناب ، لأن الانسان اذا أثر الإيجاز فى كل مجال معرفى أو شعورى ، سيطلب من اللغة ما لا يمكن أن توفره له ، ومن القدرات البشرية ما لا تستطيعه ، لانه يعتمد الى حذف بعض عناصر الكلام ، أو التعبير المكثف عن مضمون لا يمكن أن يعبر عنه بوسيلة لا تلائمها ، كما انه يحمل نفسه باعتباره مرسلًا ، ونفس المستمع باعتباره متلقيًا ، ما ليس فى قدرة الإنسان ، وهو تأمل والمستمع الذى يفرضه الخطاب المكثف ، أو الخطاب المستغنى عن بعض وحدات التركيب ، وتشجع طاقة التكثيف والحذف من طرف المتكلم فى موضوع يحتاج الى الشرح والتفصيل ، أى الى الاطناب ، قال الجاحظ : « وليس ينبغى (للعاقل) أن يسوم اللغات ما ليس فى طاقتها ، ويسوم النفوس ما ليس فى جبلتها ، ولذلك صار يحتاج صاحب كتاب المنطق الى أن يفسره لمن طلب من قبله علم المنطق ، وإن كان المتكلم رفيق اللسان ، حسن البيان » (35) .

وبالإضافة الى علاقة الشكل الخارجى للكلام بالموضوع أو بالمعبر عنه ، يؤكد أبو عثمان على علاقته أيضا بالمقام ، أى على اعتبار المتلقى طرفًا ثانيًا للخطاب اللغوى ، يؤثر بدوره فى هذا الشكل ، ويفرض على المتكلم أن تأتى صورة كلامه مختصرة أو مطولة . يقول : « على أن الكلام لا ينبغى أن يكثر وإن كان حسنًا كله ، اذ كان السامع لا ينشط له ، وجاز قدر احتماله ، لأن غاية التكلم انتفاع المستمع ، وقد قال الاولون : (قليل الموعظة مع نشاط الموعوظ ، خير من كثير وافق من الاسماع نبوة ، ومن القلوب ملالة » (36) .

ومعناه أن الغاية الأساسية التى يهدف اليها كل خطاب فنى هي

(35) الحيوان - ج : 6 ص : 7 - 8 .

(36) رسائل الجاحظ - ج : 1 - رسالة فى نفى التشبيه ص : 289 .

التأثير في المستمع ، وهو شيء لا يمكن أن يتم إلا بمراعاة المقامات المختلفة التي يخضع لها ، والتي تفرض على المتكلم أن يوجز أو يطنب . فالاطناب اذن أسلوب تفرضه علاقة اللفظ بالمعنى ، وعلاقة الخطاب بالمتلقى . واعتبارا لهاتين العلاقتين ، يلجأ المتكلم الى الاطناب كى يحقق جملة اغراض تحدث عنها البلاغيون المتأخرون ، مصنفين أنواع الاطناب ، وأبرز هذه هذه الأغراض ، فذكروا منها : الايضاح بعد الابهام ، وذكر الخاص بعد العام ، وذكر العام بعد الخاص ، والتكرير لداع ، والايغال ، والاحتراس ، والاعتراض ، والتذييل (37) .

فهل ذكر الجاحظ شيئا من هذا الذى جعله البلاغيون أهدافا للاطناب وأنواعا له .

الحقيقة أن دارس تراث الرجل يجد بعض اشارات لبعض هذه الانواع من أسلوب الاطناب ، ولكنه لا يستطيع أن يزعم بأن الجاحظ قد وعى جزئيات هذه الظاهرة اللغوية وعيا مطلقا ، ولذلك فإن اشاراته تلك ، تعتبر مجرد دافع جعل البلاغيين بعده يبحثون عما تثيره من محاولات للتوسع فيها ، وضبط حدودها ، واعطاء الأمثلة المتفرقة لتوضيحها ، ثم البحث عن جزئيات أخرى مشابهة لها ، تدخل بدورها تحت ظاهرة لغوية أشمل وأعم .

ومن اشاراته ناك قوله : « والتطويل للتعريف ، والتكرار للتوكيد ، والاكتسار للتشديد » (38) .

ويبدو أن أوضح اشارة ، لبعض انواع الاطناب ، فى كلامه هذا قوله : « والتكرار للتوكيد » ، اذ هو ما اعتبره أهل البلاغة بعده التكرير لفائدة .

ويحتمل — بشكل مرجح — أن قوله : « والتطويل للتعريف » هو نفسه الايضاح بعد الابهام ، لأن هدف هذا النوع اظهار المعنى فى مطلع الكلام بشكل مجمل ، ثم توضيحه بعد ذلك بشكل مفصل .

افلا يمكن اذن أن يكون (التعريف) شرحا وتفصيلا لكلام مبهم فى

(37) انظر : علم المعانى — د. عبد العزيز عتيق — ص 202 وما بعدها .
(38) رسالة فى البلاغة والإيجاز مجلة البلاغ ع : 9 س : 1978 . ص : 24 .

بدايته . يرجح أن يكون الامر كذلك لان الجاحظ يقول في مكان آخر :
« والمعاني المفردة ، البائنة بصورها وجهاتها » ، تحتاج من الالفاظ الى
اقل مما تحتاج اليه المعاني المشتركة ، والجهات المتبسة . ولو جهد جميع
اهل البلاغة أن يخبروا من دونهم عن هذه المعاني ، بكلام وجيز يغنى
عن التفسير باللسان » (...) لما قدروا عليه (39) .

أو ليست الجهات المتبسة هي الابهام ؟ وأليس التعريف أو التفسير
هو الايضاح ؟ يحتفل ذلك ، دون القدرة على القطع فيه برأى نهائى ،
لان أبا عثمان لم يذكر أمثلة للالتباس والتعريف ، ولان قوله عبارة عن
اشارات جد موجزة لا تسمح للباحث بأن يدلى فى القضية بحكم فصل
وموضوعى .

ومنها أيضاً — اعنى الاشارات الجاحظية لبعض انواع
الاطناب — قوله :

« وقال طرفة فى المقدار واصابته :

فسقى ديارك — غير مفسدها صوب الربيع وديمة تهمنى
طلب الفيث على قدر الحاجة ، لأن الفاضل صار » (40) .

وهذا ما أسماه البلاغيون بعده احتراسا ، ومفهومه عندهم أن يذكر
الشاعر أو المتكلم معنى ، يمكن أن يدخله خلل أو فساد ، اذا لم يحترس
بذكر لفظ زائد عن صلب المعنى ، وهذا اللفظ الزائد عن صلب المعنى فى
قول طرفة هو : (غير مفسدها) ، لان الفيث الذى يسقى الديار ، قد
يفسدها اذا زاد عن الحاجة وفضل عن المقدار .

ولكننا لا نستطيع أن نزعّم بأن أبا عثمان قد فهم هذا النوع من
الاطناب على أساس أنه أسلوب ، زاد لفظه عن صلب معناه ، وبذلك
يعتبر ظاهرة لغوية جزئية ، هي الاحتراس ، تدخل تحت ظاهرة لغوية
أشمل وأوسع هي « زيادة اللفظ على المعنى لفائدة » ، وذلك لان الجاحظ
استشهد بالبيت على أساس أنه معنى من المعاني ، هو اصابة المقدار ،

(39) الحيوان : الجاحظ — ج : 6 ص 7 — 8 .

(40) البيان والتبيين ج : 1 ص : 228 .

لا على أساس أنه أسلوب لغوى أو شكل خارجى للكلام ، يوظف لفائدة
هى الاحتراس .

ولعل فى تمييز الجاحظ بين الاطناب والاسهاب أو الخطل ، ما يفيدنا
فى مجال وعيه بظاهرة التطويل فى اللغة ، وأنه لا بد أن يأتى لفائدة معينة ،
تختلف باختلاف اشكال الزيادة والاضافات .

فالاطناب كما مر بنا — يساق للتعريف أو التوكيد أو التشديد أو
الاحتراس ، وهى أمور يفيدها الخطاب اللغوى الذى يفوق شكله صلب
معناه ، ولذلك فان الزيادة أو الاضافة لا تكون جيدة ومرغوبا فيها الا اذا
حققت فائدة معينة . فى حين ان الزيادة لمجرد التطويل ، تعتبر اسهابا
وتكلفا رديئين مكروهين .

ومعناه أن الاطناب تفرضه الفائدة التى ينشدها المتكلم منه ، أما
الاسهاب فمجرد تكلف ممقوت ، وتعمل مستكره لا فائدة منه ، يقصد صاحبه
الى الاطالة والاكثر ، رغبة فيهما ، ظانا أنه يبرز قدرة خاصة على الكلام
بالتزيد فيه ، ولكنه فى الحقيقة يسئ الى نفسه بتكلفه ، والى القارئ
او المستمع الذى ينشد الفهم ، لا الملالة ، والى الخطاب أيضا ، لأنه
يخرج به الى التكلف الذى لا خير فى ما يأتى من جهته .

قال الجاحظ :

« وهم وان كانوا يحبون البيان والطلاقة والتجبر والبلاغة ،
والتخلص والرشاقة ، فأنهم كانوا يكرهون السلطة والهدر ، والتكلف
والاسهاب والاكثر ، لما فى ذلك من التزيد والمباهاة ، واتباع الهوى
والمناقسة فى الغلو » (41) .

ونستطيع أن نستخلص بعد كل هذا :

1 — أن حديث الجاحظ عن الاطناب كان حديثا مجملا غير تفصيلى .

ب — أن الاطناب لديه يعتبر شكلا خارجيا للكلام ، ينبع من علاقتين

أساسيتين ، الأولى علاقة الالفاظ بالمعانى و « أن كثيرها لكثيرها —
وقليلها لقليلها » (42) .

والثانية علاقة الخطاب بالمتلقى ، وأنه يحتاج الى الاطناب أو الایجاز
بحسب المقامات المختلفة التى يخضع لها .

ج — أنه أشار اشارات غابرة لبعض أنواع الاطناب ، شكلت دافعا
أساسيا للبحث عن جزئيات هذه الظاهرة اللغوية ، وتفصيل القول فى
أشكال مختلفة منها .

د — أنه فرق بين الاطناب والاسهاب أو الخطل ، على أساس أن
الاول ، اذا كان متكلفا ، غير محقق لای فائدة ، فانه يصبح اكثارا وتزييدا ،
يخرج القول الفنى من حيز الجودة الى حيز الرداءة .

3 — المساواة :

إذا كان الایجاز لفظا مكثفا يعبر عن المعانى الكثيرة والمتنوعة ،
والاطناب لفظا زائدا على صلب المعنى يساق لفائدة ، فان المساواة درجة
تتوسطهما ، اذ اللفظ فيها على قدر المعنى ، غير مقصر عنه ولا فاضل
عليه ، لذلك فلا يحتاج السامع معها الى أى ضرب من التأول الذى يفرضه
الایجاز ، ولا الى تتبع الكلام لفظا لفظا ، حتى لا مجال لاستخدام قدرة
التفهم لديه .

وقد أشار الجاحظ الى مفهوم (المساواة) اشارات غابرة فى بعض
كلامه ، دون أن يذكر لها مصطلحا خاصا على غرار ما فعل بالنسبة
للایجاز والاطناب . ولذلك فاننا نطلع عليه على مفهومها العام ،
كما فهمه البلاغيون بعده ، ولا نظفر اطلاقا بتسمية واضحة لها ، اذ نقرا
مثلا قوله : « انما الالفاظ على أقدار المعانى ، فكثيرها لكثيرها ، وقليلها
لقليلها » (43) ، فنعثر على مفهوم عام للمساواة التى يتوخى منها
افهام المستمع ، بحسب ما يفرضه مضمون الكلام ، من لفظ يلائمه
ويتجانس معه .

(42) الحيوان ج : 6 ص : 7
(43) الحيوان — ج : 6 ص : 7 .

ونقرأ أيضا : « نعم وحتى يعطى اللفظ حقه من البيان ، ويوفر على الحديث قسطه من الصواب ، ويجزل للكلام حظه من المعنى ، ويضع جميعها مواضعها ، ويصفها ، ويوفر عليها حقوقها من الاعراب والافصاح » (44) . فنفهم أن المتكلم لابد له من أن يراعى علاقة اللفظ بالمعنى ، فيجعلها علاقة مساواة وائتلاف ، هدفها الاساسى افهام المستمع دون تكلف ، وفهم الاخير دونما حاجة الى تأول ، أو الى تتبع وتعتب . وهو هدف لا يمكن ان يتحقق الا بالاختصار الذى لا يخرج — فى عملية الفهم — الى حد التأول ، ولا تشتتد مراعاة هذه العملية فيه فتخرجه الى الى حد زيادة اللفظ على صلب المعنى .

ولكن الجاحظ قد أكد فى كلامه — كما نلاحظ — على المساواة ، بحسب تصور عام لها ، كان يعيه ويفهمه فى حدود أنه تصور ، لا على اعتبار أنه ظاهرة من ظواهر اللغة يجب البحث عن أشكالها المختلفة ونظامها الداخلى .

ولعل أوضح ما نقرأ له فى هذا المجال قوله فى رياضة الصبى وتعليمه : « وأدته حلاوة الاختصار وراحة الكفاية ، وحذره التكلف واستكراه العبارة ، فإن أكرم ذلك كله ما كان افهاما للسامع ولا يحوج الى التأويل والتعتب ، ويكون مقصورا على معناه لا مقصرا عنه ولا فاضلا عليه » (45) .

وواضح أن كلامه هذا يتضمن تصورا بلاغيا مجملا للمساواة ، دون أن يقفنا على مصطلح واضح يفيدها أو يدل عليها ، ولذلك فإن الدارس يستطيع أن يعتبر كلام الجاحظ عنها ادراكا من لدنه لأسلوب ميزه عن الإيجاز والاطذاب ، وفهمه على أساس أنه درجة بين الاختصار المركز الشديد والتطويل المفيد ، لكنه لم يذكر له تعريفا واضحا ، كما أنه لم يسق له أمثلة أو نماذج يمكن أن نستغنى بها عن التعريف النظرى المجرد .

44) فصل من صدر رسالته فى تفضيل النطق على الصمت — مجلة المورد — ع 4 س 1978 — 175 .

45) فصل من صدر كتابه فى الملمين — مجلة المورد — ع : 4 — س : 1978 ص : 153 — 154 .

الخاتمة

لقد كانت هذه الدراسة محاولة لقراءة بعض تراث الجاحظ فى مستويات مختلفة ، بمنهج عملت جهد المستطاع على الا يفرض على هذا التراث فرضاً ، فيلوى عنقه ليخضعه لشروطه عوضاً من أن يخدمه ويساعد فى فهمه .

ولذلك فإن التقابل بين القراءة والمنهج كان تقابلاً جدلياً ، يحافظ على جوهر كل واحد منهما ، ويرأوح بينهما فى الوقت نفسه ، فيذهب من النص الجاحظى الى فهمه وتفسيره بما يتطلبه المنهج ، ثم يرجع من المنهج الى النص الجاحظى ليحافظ ما أمكن على موضوعية الفهم والتفسير .

ومعناه أن الجاحظ كان يدفعنى الى التساؤل المستمر ومتعدد الأبعاد ، فأجد فى المنهج خير معين على الإجابة المقتنة ، أى أن العلاقة بين فكر أبى عثمان ومفاهيم بنيوية (كولدمان) كانت علاقة جدلية ، الأولى يحيلنى بما يؤثر فى نفسى من تساؤلات على الثانية ، والثانية تردنى الى الأولى بما تقتضى به من إجابات . وقد كانت هذه الدراسة انعكاساً لعملية ذهاب من النص الجاحظى الى المنهج ، ورجوعاً من المنهج الى النص الجاحظى بشكل مستمر ودائم . وهو ما جعلنى أصل فى الأخير الى نتائج قد لا تكون صحيحة ، ولكنها نتائج اقتنعت بها اقتناعاً ذاتياً ، فضمنت لى فهمها معنى لمفكر عربى فذ ، واستيعاباً نسبياً لمنهج آمننت بإيجابيته وحاولت تطبيقه .

وأود أن أعرض فى خاتمة هذا العمل هذه النتائج بشكل مكثف ، تصد التذكير بها فى صورة مجملة كى يتسنى للقارئ تمثلاً نهائى لما حاولت الوصول اليه من خلال تعاملى مع تراث عربى متجدد باستمرار ، ومنهج أفادنى كثيراً فى فهم هذا التراث .

وأول هذه النتائج وأبرزها استخدامى لمفهوم رؤية العالم باعتبارها

بنية دالة ، هذا الاستخدام الذى ساعدنى على تمثيل فلسفة بيانبة كانت
تاعدة لتصور العالم من طرف الجاحظ تصورا يمكن أن نفهم فى ضوءه مجمل
ما ألف من كتب ورسائل ، أو على الأقل أهم ما تضمنته من موضوعات
وقضايا فكرية .

ثم حاولت بعد ذلك أن أفهم هذه البنية فى ضوء فلسفة المعتزلة ،
أى بدمجها فى بنية أشمل وأوسع هى الاتجاه العقائدى العام الذى آمن به
الجاحظ وشكل حجر الزاوية فى فكره وأبداعه . فحددت العناصر المكونة
لهذه البنية ، وبعض العلاقات المتبادلة بين هذه العناصر ، ثم
فسرت رؤية العالم عند أبى عثمان بدمجها داخل هذه البنية .

وأخيرا حاولت تفسير هذا الاتجاه العقائدى فى ضوء شبكة العلاقات
الاقتصادية والاجتماعية التى عاش بين ظهرانيها .

وحين انتقلت الى القسم الثانى من عملى ، حاولت بلورة بعض
الأدلة المقنعة التى تجعل الباحث يعتقد اعتقادا مبررا - بأن الجاحظ كان
يتصور العالم على أساس أنه نظام من الاشارات ، وقارنت هذا التصور
ببعض اتجاهات علم السيميائ المعاصر ، فتوصلت الى أن سيميائ الجاحظ
جمعت بين محاولتين اثنتين لفهم منطق العالم الذى هو منطق اشارى ،
يمكن اعتبار الاولى منهما سيميائ دلالة ، يبدو أن النصبة أو الحال هى
وسيلتها التعبيرية الأساسية ، أما الثانية فيمكن اعتبارها
سيميائ تواصل ، تشكل اللغة البشرية أهم أدواتها . فأبرزت فى الفصل
الاول من القسم الثانى أبعاد تصوره السيميائى ، وانطباعاته حول كل
وسيلة من وسائل البيان الخمس التى حددها على أساس أنها طرق
تعبير مختلفة الشكل ومتحدة الجوهر . وأكدت فى هذا الفصل على أن
الجاحظ اعتبر اللغة أهم وسيلة من بين وسائل البيان الخمس التى
ذكرها ، وأنه يصح اعتبارها أصلا لفروع هى : النصبة والعقد والاشارة
والخط .

ومن هنا جاء اهتمامى باللفظ الذى عقدت له فصولا توخيت منها
إبراز ثلاث قضايا رئيسية هى : نظرية الكلام ، وعيوب الخطاب ، ومكونات
الخطاب الجيد . فحاولت فهم جهد الجاحظ البلاغى ضمن هذا التقسيم ،

وهو ما ائتمنى بالابتعاد عن التصور التعليمى للبلاغة العربية التقليدية الذى يقسمها الى بيان ومعان بديع ، وضمن لى الاقتراب من مفاهيم الجاحظ الذى لم يكن يعرف هذا التقسيم اطلاقا ، بل يهتم بالكشف عن قوانين الخطاب الجيد بشكل عام .

واخيرا ، اجد نفسى مضطرا للاقرار بحقيقة أحسها ، فرضها على اتصالى بتراث الجاحظ الذى يشكل عمدة أساسية من عمد فكرنا العربى القديم ، وهى اننى لم أرو بعد ظمئى من مورده ، اذ لا زالت بعض الجوانب من فكره غير واضحة وضوحا تاما أو مدروسة بما فيه الكفاية ، ومن ذلك مما يتعلق بمجال اهتمامى بهذه النقدي ، اذ للجاحظ لا شك ريادة ومشاركة كبيرة فى الدراسات النقدية القديمة ، وقد حاول بعض الباحثين إبراز هذه المشاركة وتلك الريادة ، فوفقوا فى الكشف عن كثير من جوانب هذا الموضوع ، ولكن الملاحظ أن الدراسات التى حققت هذا الكشف كانت دراسات تاريخية تهتم بالنص من خارجه ، كما أنها — وربما للسبب نفسه — لم توضح اطلاقا نوع الترابط بين القضايا الشائكة التى تعرض لها أبو عثمان ، فتتوصل تبعا لذلك — الى تصور جاحظى عام للآثر الفنى ، وما يثيره هذا التصور من مسائل متفرعة يمكن اعتبارها أجزاء رؤية نقدية تخصه دون غيره ممن سبقه أو لحقه ، ولعل المستقبل يسمح بما يعين على انجاز هذا المشروع .

والله الموفق للصواب .

فهرس كتب ورسائل الجاحظ

- البخلاء : ت : د. طه الحاجرى — ج 1 — القاهرة : دار المعارف
سنة : 1971 .
- أبرصان والعرجان والعميان والحولان : ت : محمد مرسى الخولى —
ج 1 بيروت — القاهرة : دار الاعتصام — س : 1972 .
- البيان والتبيين : ت : حسن السندوبى — ج 3 — بيروت : دار الفكر .
- البيان والتبيين : ت : عبد السلام هارون — ج 4 ، 2 م بيروت : ط 4 .
- التبصر بالتجارة : ت : حسن حسنى عبد الوهاب — ج 1 — مصر :
المطبعة الرحمانية س : 1935 .
- التربيع والتدوير : ت : شارل بيلا — ج 1 — دمشق : المعهد
الفرنسى : س 1955 .
- ثلاث رسائل لآبى عثمان عمرو الجاحظ : ت : يوشع فنكل — ج 1 —
القاهرة : المطبعة السلفية — س : 1344 .
- الحيوان : ت : عبد السلام هارون — ج 7 — بيروت : المجمع العلمى
العربى الاسلامى س : 1969 .
- الدلائل والاعتبار : ج 1 — حلب : المطبعة العلمية — س : 1928 .
- الرد على المشبهة والمسائل والجوابات فى المعرفة : ت : د. حاتم
صالح الضامن — ج 1 — الجمهورية العراقية : منشورات وزارة
الثقافة والاعلام س : 1979 .
- رسائل الجاحظ : ت : حسن السندوبى — ج 1 — القاهرة : المكتبة
التجارية — س : 1933 .
- رسائل الجاظ : دار النهضة الحديثة : بيروت — س : 1972 .

- رسائل الجاحظ : ت : عبد السلام هارون : الجزء الاول — م 1 ،
2 ج — القاهرة : مكتبة الخانجي — س : 1964 .
- رسالة في الاحنف بن قيس : ت : شارل بيلا — مجلة المشرق — ع :
تشرين الثانى ، كانون الاول — س : 1969 .
- رسالة في البلاغة والايجاز : ت : د. حاتم صالح الضامن — مجلة
البلاغ العراقية ع : 9 — س : 1978 .
- رسالة في تفضيل البطن على الظهر : ت : شارل بيلا — حوليات
الجامعة التونسية — ع : 13 — س : 1976 .
- رسالة في الحكمين وتصويب امير المؤمنين على بن ابي طالب : شارل
بيلا مجلة المشرق — ع : تموز ، تشرين 1 — س : 1958 .
- رسالة في مدح الكتب والحث على جمعها : د. ابراهيم السامرائى —
مجلة الجبع العلمى العراقى — م : 8 — س : 1961 .
- رسالة لم تنشر : (فى الرثاء) — ت : طه الحاجرى — مجلة الكاتب
المصرى ع : يونيه — س : 1946 .
- العثمانية : ت : عبد السلام هارون — ج 1 — مكتبة الخانجي بمصر
ومكتبة المثنى ببغداد — س : 1955 .
- فصول مختارة من كتب الجاحظ : اختيار عبيد الله بن حسان — ت :
د. حاتم صالح الضامن ود. يحيى الجبورى ود. نورى حمودى
القيسى — مجلة المورد — ع : 4 س : 1978 .
- من كتاب الامصار وعجائب البلدان : ت : شارل بيلا — مجلة المشرق —
ع : آذار ، نيسان — س : 1966 .
- من كتاب المسائل والجوابات فى المعرفة : ت : شارل بيلا — مجلة
المشرق — ع : ايار ، حزيران — س : 1969 .

فهرس المصادر والمراجع

- أبو عثمان الجاحظ : د. محمد عبد المنعم خفاجى ج 1 — بيروت — دار الكتاب اللبنانى س : 1973 .
- الاثر الاغريقى فى البلاغة العربية من الجاحظ الى ابن المعتز : مجيد عبد الحميد ناجى ج : 1 — النجف : مطبعة الآداب — س : 1976 .
- اثر القرآن فى تطور النقد العربى : د. زغلول سلام — ج : 1 القاهرة دار المعارف بمصر . ط : 3 .
- الاحكام السلطانية : الماوردى — ج : 1 — بيروت : دار الكتب العلمية س : 1978 .
- ادب الجاحظ : حسن السندوبى — ج 1 — القاهرة : المكتبة التجارية الكبرى — س : 1931 .
- ادب المعتزلة : د. عبد الحكيم بليغ — ج : 1 — القاهرة : دار نهضة مصر للطبع والنشر — س : 1969 .
- ارشاد الاريب الى معرفة الاديب : ياقوت الحموى — ت : د. س. مرجليوت 20 ج : 10 م — بيروت : دار الفكر 1980 .
- اساس البلاغة : الزمخشري — ت : عبد الرحيم محمود — ج : 1 — بيروت دار المعرفة س : 1979 .
- اسرار البلاغة : عبد القاهر الجرجاني ت : محمد عبد المنعم خفاجى 2 ج — مكتبة القاهرة — س : 1976 .
- الاسلام والراسمالية : مكسيم رودنسون — ت : نزيه الحكيم — ج : 1 — بيروت دار الطليعة 1979 .

- الاسلام وفلسفة الحكم د. محمد عمارة — ج : 1 — بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر — س : 1979 .
- الاسلوبية والاسلوب : د. عبد السلام المسدي — ج : 1 — ليبيا — الدار العربية للكتاب — س : 1977 .
- الاصمعيات : الاصمعي ت : أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون — ج 1 — القاهرة : دار المعارف بمصر — س : 1963 .
- الاصول : دراسة ابيستمولوجية لاصول الفكر اللغوي العربى : د. تمام حسان ج 1 — الدار البيضاء : دار الثقافة — س : 1981 .
- اعجاز القرآن : الباتلانى — ت — السيد أحمد صقتر : ج 1 — القاهرة : دار المعارف بمصر س : 1971 .
- الاغانى : لابی الفرج الاصبهاني — 21 ج — 11 م بيروت : دار الفكر س : 1955 .
- الامامة والسياسة : ابن قتبية — ت : د . طه محمد الزين 2 ج — م 1 بيروت : دار المعرفة .
- أمالى المرتضى ، غرر الفوائد ودرر القلائد : الشريف المرتضى — ت : محمد أبو الفضل ابراهيم 2 ج — بيروت : دار الكتاب العربى س : 1967 .
- الامتاع والمؤانسة : لابی حيان التوحيدي ، ت : أحمد أمين وأحمد الزين 3 ج — م : 1 — بيروت : دار مكتبة الحياة .
- الامل والمأمول : منسوب خطأ للجاحظ — ت : رمضان ششن — ج : 1 بيروت : دار الكتاب الجديد — س : 1967 .
- الانتصار والرد على ابن الروندى الملحد : لأبى الحسين الخياط —

ت : ه : س : نبيرج — ج : 1 — القاهرة : مطبعة دار الكتب
المصرية — س : 1925 .

— باب ذكر المعتزلة من كتاب النية والامل لابن المرتضى — ت : توما
أرنولد ج : 1 — حيدرآباد : مكتبة دائرة المعارف النظامية — س :
1316 .

— البحوث الاعجازية وانعكاساتها في الدراسات البلاغية والنقدية حتى
نهاية ق 4 هـ — عباس ارحيلة — رسالة للحصول على دبلوم
الدراسات العليا من كلية الآداب — جامعة محمد الخامس —
الرباط — 1982 .

— البديع في نقد الشعر : اسامة بن منقذ — ت : د. احمد احمد مطلوب
ود. حامد عبد المجيد ج 1 — القاهرة : مصطفى البابي الحلبي س :
1960 .

— البديع : ابن المعتز — ت : كراتشكوفسكى — ج 1 — بغداد : مكتبة
المثنى س : 1979 .

— البديع في ضوء أساليب القرآن : د. عبد الفتاح لاشين — ج 1 —
القاهرة : دار المعارف — س : 1979 .

— البرهان في وجوه البيان : ابن وهب الكاتب — ت : د. احمد مطلوب
ود. خديجة الحديثي — ج 1 — بغداد : مطبعة العاني — س : 1967 .
— البرهان في علوم القرآن : بدر الدين الزركشى — ت : محمد ابو الفضل
ابراهيم — ج 4 — بيروت — دار المعرفة للطباعة والنشر — س :
1972 .

— البلاغة تطور وتاريخ : د. شوقي ضيف — ج 1 — القاهرة : دار
المعارف ط : 4 .

- البلاغة العربية في دور نشأتها : د. سيد نوفل ج 1 مصر : مطبعة السعادة — س : 1948 .
- البلاغة العربية واثر الفلسفة فيها : أمين الخولى — ج 1 — مصر — س : 1931 .
- بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبار : د. عبد الفتاح لاشين — ج 1 — القاهرة : دار الفكر العربى — س : 1976 .
- البيان العربى : بدوى طبانة — ج 1 — بيروت : دار العودة — س : 1972 .
- البيان في ضوء أساليب القرآن : د. عبد الفتاح لاشين — ج 1 — القاهرة : دار المعارف — س : 1977 .
- تأثير الفكر الدينى في البلاغة العربية : د. مهدي صالح السامرائى ج 1 — بغداد : المكتب الاسلامى — س : 1977 .
- تاريخ الادب العربى : كارل بروكلمان — تر : د. عبد الحليم الفجار الجزء 3 — القاهرة : دار المعارف — ط : 4 — س : 1977 .
- تاريخ الاسلام : د. حسن ابراهيم حسن — ج 4 — بيروت : دار احياء التراث العربى — س : 1964 .
- تاريخ الخلفاء : السيوطى — ت : محمد محيى الدين عبد الحميد — ج 1 القاهرة : مطبعة السعادة — س : 1952 .
- تاريخ العرب والشعرب الاسلامية : كلود كاهين — تر : د. بدر الدين القاسم — ج 1 بيروت : دار الحقيقة — س : 1977 .
- تاريخ النقد الادبى عند العرب : طه أحمد ابراهيم — ج 1 — دمشق : دار الحكمة — س : 1974 .

- تأويل مشكل القرآن : ابن قتيبة — ت : السيد أحمد صقر — ج 1
القاهرة : دار احياء الكتب العربية — ص 1954 .
- التذكرة في احكام الجواهر والاعراض : الحسن بن متويه — ت : سامي
نصر لطف وفيصل بديرعون — ج 1 — القاهرة : دار الثقافة — س :
1975 .
- التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية : دراسات لكبار المستشرقين:
تر : د . عبد الرحمن بدوي — ج 1 — بيروت : دار القلم — س :
1980 .
- التنبيه والرد على أهل الاهواء والبدع : محمد بن أحمد الملطى — ت :
سفن ديدرينغ — ج 1 — استانبول : مطبعة الدولة — س : 1936 .
- ثلاث رسائل في اعجاز القرآن : الخطابي والرماني وعبد القاهر
الجرجاني — ت : د . محمد خلف الله ود . زغلول سلام ج 1 القاهرة :
دار المعارف .
- الجاحظ : حياته وآثاره : د . طه الحاجزي — ج 1 — القاهرة :
دار المعارف س : 1963 .
- الجاحظ في حياته وادبه وفكره : د . جميل جبر — ج 1 — بيروت :
دار الكتاب اللبناني — س : 1968 .
- الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء : شارل بيلا — تر : د . ابراهيم
الكيلاني — ج 1 — القاهرة : دار اليقظة العربية — س : 1961 .
- الجذور التاريخية للشعبوية : د . عبد العزيز الدوري — ج 1 —
بيروت : دار الطليعة — س : 1980 .
- الجذور الفلسفية للبنائية : د . فؤاد زكريا — ج 1 — حويلات كلية
الآداب — جامعة الكويت — س : 1980 .
- جرس الالفاظ ودلالاتها في البحث البلاغي والنقدي عند العرب : د . ماهر
مهدي هلال — ج 1 — بغداد : دار الرشيد — س : 1980 .

- الجوانب الدلالية في نقد الشعر : د . فايز الداية — ج 1 — دمشق : دار الملاح — س : 1978 .
- حركة الترجمة والنقل في العصر العباسي : موسى يونان مراد غزال — ج 1 — مطبعة مار أفرام : العطشانة — س : 1973 .
- حسن التوصل الى صناعة الترسل : شهاب الدين محمود الحلبي ت : كرم عثمان — ج 1 — بغداد : دار الرشيد — س : 1980 .
- حضارة الاسلام : جوستاف فون جرونباوم — تر : عبد العزيز توفيق جاويد — ج 1 — القاهرة : مطبعة مصر : س : 1956 .
- الحضارة الاسلامية : آدم ميتز — تر : د . محمد عبد الهادي ابو ريده 2 ج — بيروت : دار الكتاب العربي — س : 1968 .
- الحضارة الاسلامية في عصرنا الذهبي : دومينيك وجانين سورديل — تر : حسنى زينه — الجزء الاول — بيروت : دار الحقيقة — س : 1980 .
- الخراج والنظم المالية للدولة الاسلامية : د . محمد ضياء الدين الرئيس : ج 1 — القاهرة : الانجلو المصرية — س : 1961 .
- الخطابة : أرسطو — تر : عبد الرحمن بدوى — ج 1 — بغداد — وزارة الثقافة والاعلام — دار الرشيد — س : 1980 .
- دراسات في التاريخ الاسلامي : س . د . جواتيائين — تر : د . عطية القوصي — ج 1 — الكويت : وكالة المطبوعات — س : 1980 .
- دلائل الاعجاز : عبد القاهر الجرجاني — ت : محمد عبد المنعم خفاجي ج 1 — مكتبة القاهرة — س : 1969 .
- الدولة العباسية : محمد عبد الحى محمد شعبان — ج 1 — بيروت : الاهلية للنشر والتوزيع — س : 1981 .
- ديوان امرىء القيس : شرح حسن السندوبى — ج 1 — القاهرة : المكتبة التجارية — ط : 5 .

- ديوان عمر بن أبى ربيعة : ت : محمد محيى الدين عبد الحميد —
ج 1 — بيروت : دار الاندلس .
- ديوان النابغة الذبياني : ت : محمد أبو الفضل إبراهيم — ج 1 —
القاهرة : دار المعارف — س : 1977 .
- سر الفصاحة : ابن سنان الخفاجى — ت : على فودة — ج 1 — مصر :
المطبعة الرحمانية — س : 1932 .
- سلوة الحريف بمناظرة الربيع والخريف : منسوب خطأ للجاحظ — ج 1
قسنطينة : مطبعة الجوائب — س : 1302 .
- سوسيولوجية الفكر الاسلامى : د . محمود اسماعيل — ج 2 — الدار
البيضاء : دار الثقافة — س : 1980 .
- شرح الاصول الخمسة : القاضى عبد الجبار — ت : د . عبد الكريم
عثمان — ج 1 — القاهرة : مكتبة وهبة — س : 1965 .
- الشعر والشعراء : ابن قتيبة — ت : أحمد شاکر — ج 2 — القاهرة :
دار المعارف — س : 1966 .
- الشعبوية وأثرها الاجتماعى والسياسى فى الحياة الاسلامية فى العصر
العباسى الاول — د . زاهية قدورة — ج 1 — بيروت : دار الكتاب
اللبنانى — س : 1972 .
- الصناعتين : لابی هلال العسكرى — ت : محمد البجاوى وأبو الفضل
إبراهيم — ج 1 — القاهرة : دار احياء الكتب العربية — س : 1952 .
- الصورة الادبية : د . مصطفى ناصف — ج 1 — القاهرة : دار مصر
— س : 1958 .
- الصورة الفنية : فى التراث النقدى والبلاغى : د . جابر عصفور —
ج 1 — القاهرة : دار المعارف .
- ضحى الاسلام : أحمد أمين — ج 3 — بيروت : دار الكتاب العربى :
ط : 10 .

- طبقات الشعراء : ابن المعتز — ت : عبد الستار أحمد فراج — ج 1 —
القاهرة : دار المعارف — س : 1968 .
- طبقات فحول الشعراء : ابن سلام الجهمي — ت : محمود محمد
شاکر — 2 ج — القاهرة : مطبعة المدني — س : 1974 .
- الطراز المتضمن لاسرار البلاغة وعلوم حقائق الاعجاز : يحيى بن
حمزة العلوي — 3 ج — بيروت : دار الكتب العلمية — س : 1980 .
- العرب : مكسيم رودنسون — تر : د . خليل أحمد خليل — ج 1 —
بيروت : دار الحقيقة — س : 1980 .
- علم اللغة العربية : د . محمود فهمي حجازي — ج 1 — الكويت :
وكالة المطبوعات — س : 1973 .
- علم المعاني : د . عبد العزيز عتيق — ج 1 — بيروت : دار النهضة
العربية — س : 1974 .
- العمدة : ابن رشيقي — ت : محمد محيي الدين عبد الحميد — 2 ج —
م 1 بيروت : دار الجيل — س : 1972 .
- فجر الاسلام : أحمد أمين — ج 1 — القاهرة : مطبعة الاعتماد —
س : 1933 .
- فرق وطبقات المعتزلة : القاضي عبد الجبار — ت : د . سامي النشار
وعصام الدين محمد علي — ج 1 — القاهرة : دار المطبوعات الجامعية
س : 1972 .
- فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة : لابی القاسم البلخي والقاضي عبد
الجبار والحاكم الجشمي — ت : د . فؤاد سيد — تونس — س :
1974 .
- الفكر السياسي الاسلامي : مونتغو ميري وات — تر : صبحي
حديدي — ج 1 — بيروت : دار الحداثة — س : 1981 .
- فلسفة الفكر الديني بين المسيحية والاسلام : لويس غرديه و ج .

- وقنوائى — تر : د . صبحى الصالح و د . غريد جبر — 3 ج — بيروت
دار العلم للملايين — س : 1969 .
- الفهرست : ابن النديم — ت : رضا تجدد — ج 1 — طهران : 1971 .
- فوات الوفيات : ابن شاکر الکتبى — ت : احسان عباس — 5 ج —
بيروت : دار الثقافة — س : 1974 .
- فن الشعر : أرسطو — تر — عبد الرحمن بدوى — ج 1 — بيروت :
دار الثقافة — س : 1973 .
- فى تاريخ البلاغة العربية : د . عبد العزيز عتيق — ج 1 — بيروت :
دار النهضة العربية — س : 1970 .
- فى الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيقه : د . ابراهيم مذكور — ج 1 —
القاهرة : دار المعارف — س : 1976 .
- الكامل فى اللغة والأدب : لآبى العباس المبرد — ت : محمد أبو الفضل
ابراهيم والسيد شحاته — 4 ج — القاهرة : مكتبة نهضة مصر .
- كتاب التاج : منسوب خطأ للجاحظ — ت : أحمد زكى — ج 1 —
القاهرة : المطبعة الأميرية — س : 1914 .
- كتاب أرسطوطاليس فى الشعر : نقل أبى بشر متى بن يونس القنائى،
حققه مع ترجمة حديثة ودراسة لتأثيره فى البلاغة العربية د . شكرى
محمد عياد — ج 1 — القاهرة : دار الكاتب العربى — س : 1967 .
- لسان العرب : ابن منظور — 15 ج — بيروت : دار صادر .
- اللغة بين المعيارية والوصفية : د . تمام حسان — ج 1 — الدار
البيضاء : دار الثقافة — س : 1980 .
- اللغة العربية ، معناها ومبناها ، د . تمام حسان — ج 1 — القاهرة :
الهيئة المصرية العامة — س : 1973 .
- المثل السائر فى أدب الكاتب والشاعر : ضياء الدين بن الاثير — ت :

د . أحمد الحوفى و د . بدوى طبانة — 4 ج — القاهرة : مكتبة النهضة
س : 1959 .

— مجاز القرآن : لaby عبيدة — ت : محمد مؤاد سزكين 2 ج — القاهرة :
محمد سامى أمين الخانجى — 195 .

— المجاز وأثره فى الدرس اللغوى عند العرب : د . محمد بدرى عبد
الجليل — ج 1 — بيروت : دار النهضة العربية — س : 1980 .

— المجتمع العباسى من خلال كتابات الجاحظ : د . محمد عويس — ج
1 — القاهرة : دار الثقافة — س : 1977 .

— المحاسن والاضداد : منسوب خطأ للجاحظ — ج 1 — بيروت : الشركة
اللبنانية للكتاب — س : 1969 .

— المحمدون من الشعراء : جمال الدين القفطى — ت : رياض عبد الحميد
مراد — ج 1 — دمشق : مطبعة الحجاز — س : 1975 .

— المحيط بالتكليف : القاضى عبد الجبار — ت : د . عمر السيد عزمى —
ج 1 — القاهرة : الدار المصرية — س : 1965 .

— المحيط بالتكليف : القاضى عبد الجبار — ت : الاب جين يوسف هوبن
اليسوعى ج 1 — بيروت : المطبعة الكاثوليكية — س : 1962 .

— المسائل فى الخلاف بين البصريين والبغداديين : لaby سعيد النيسابورى
ت : د . معن زيادة ود . رضوان السيد — ج 1 بيروت : طرابلس :
معهد الانماء العربى — س : 1979 .

— المستشرقون : نجيب العتيقى — ج 3 — القاهرة : دار المعارف —
س : 1964 .

— مشكلة البنية : د . زكرياء ابراهيم — ج 1 القاهرة : دار مصر .

— مصطلحات بلاغية ونقدية فى كتاب البيان والتبين : الشاهد البوشيخى —
ج 1 — بيروت : دار الافاق — س : 1982 .

— المعانى فى ضوء أساليب القرآن : د . عبد الفتاح لاشين — ج 1 —

القاهرة : دار المعارف — س : 1976 .

— معانى القرآن : الفراء — ت : محمد على النجار وأحمد يوسف نجاتي —
3 ج — بيروت : عالم الكتب — س : 1980 .

— معترك الاقتران فى اعجاز القرآن : السيوطى — ت : على محمد
3 ج — القاهرة : دار الفكر العربى — س : 1969 .

— المعتزلة : زهدى جابر الله — ج 1 — بيروت : الاهلية للنشر والتوزيع
1974 .

— المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية : د. محمد عمارة — ج 1 — بيروت :
المؤسسة العربية للدراسات والنشر — س : 1972 .

— معجم الادباء = ارشاد الارب الى معرفة الاديب .

— معجم الشعراء : محمد بن عمران المرزبانى — ت : ع الستار أحمد
فراج — القاهرة : دار احياء الكتب العربية . 1960 .

— المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الكريم : محمد فؤاد عبد الباقي — ج 1
بيروت : دار احياء التراث العربى .

— المغنى فى ابواب التوحيد والعدل : القاضى عبد الجبار — الاجزاء :
5 — 6 — 9 — 11 — 13 — 16 — 17 — 20 — ت : مجموعة
من العلماء باشراف د. طه حسين — وزارة الثقافة والارشاد القومى :
المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر .

— مفاهيم الجمالية والنقد فى أدب الجاحظ : د. ميشال عاصى — ج 1 —
بيروت : دار العلم للملايين — س : 1974 .

— مفتاح العلوم : السكاكى — ج 1 — بيروت : دار الكتب العلمية .

— المفضليات : المفضل الضبى — ت : أحمد محمد شاکر وعبد السلام
هارون — ج 1 — بيروت — ط : 6 .

— مفهوم الدولة : د. عبد الله العروى — ج 1 — الدار البيضاء : المركز
الثقافى العربى — س : 1981 .

— مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين : الاشعري — ت : محمد
محيى الدين عبد الحميد — 2 ج ، م 1 — القاهرة : مكتبة النهضة
العلمية س : 1969 .

— مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربى : د. عبد العزيز الدورى — ج 1 —
بيروت : دار الطليعة — س : 1980 ؟

— مقدمة في تاريخ صدر الاسلام : د. عبد العزيز الدورى 2 ج — بيروت :
المطبعة الكاثوليكية — س : 1961 .

— الملل والنحل : الشهرستانى — ت : محمد سيد كيلانى — ج 1 —
بيروت : دار المعرفة — س : 1975 .

— المناهى الفلسفية عند الجاحظ : د. على بوملحم — ج 1 — بيروت :
دار الطليعة — س : 1980 .

— المنحى الاعتزالى فى الدراسات البيانىة : أحمد أبوزيد — رسالة
للحصول على دبلوم الدراسات العليا من كلية الآداب — جامعة محمد
الخامس — الرباط — س : 1981 .

— المنهج الصوتى للبنية العربية : د. عبد الصبور شاهين — ج 1 —
بيروت : مؤسسة الرسالة — س : 1980 .

— النزعات المادية فى الفلسفة العربية الاسلامية : د. حسين مروه —
2 ج — م 1 — بيروت : دار الفارابى — س : 1978 ؟

— النزعة الكلامية فى أسلوب الجاحظ : الاب فكتور شلحت اليسوعى
ج 1 — القاهرة : دار المعارف — س : 1964 .

— نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام : د. سامى النشار — 3 ج —
القاهرة : دار المعارف — س : 1969 — 1971 .

— نظرية الادب : أوستن وارين ورونيه ويليك — تر : محيى الدين
صبحى — ج 1 — دمشق : المجلس الاعلى لرعاية الفنون والآداب —
س : 1972 .

- نظرية التكليف : د . عبد الكريم عثمان — ج 1 — بيروت : مؤسسة الرسالة ، س : 1971 .
- النقد والادب : جان ستاروبنسكى — تر : بدر الدين القاسم — ج 1 دمشق : منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي : س : 1976 .
- نقد الشعر : قدامة بن جعفر — ت : كمال مصطفى — ج 1 — مكتبة الخانجي بمصر ومكتبة المثنى ببغداد — س : 1963 .
- النقد المنهجي عند العرب : د . محمد مندور — ج 1 القاهرة : دار نهضة مصر .
- نقد النثر : منسوب خطأ لقدامة — ت : عبد الحميد العبادى ج 1 — دار الكتب العلمية — س : 1980 .
- الوثائق السياسية والادارية العائدة للعصر العباسى الاول : د . محمد ماهر حمادة — ج 1 — بيروت : مؤسسة الرسالة — س : 1981 .
- وفيات الاعيان : ابن خلكان — ت : احسان عباس — 8 ج — بيروت : دار الثقافة س : 1972 .

مراجع أجنبية

- La création culturelle dans la société moderne
Lucien Goldman 1 V Paris - Médiations - 1971.
- Cours de linguistique générale : Ferdinand de Saussure - 1 V -
Paris - Payot - 1974.
- La Critique poétique des arabes jusqu'au Ve siècle de L'Hégire
Dr : Trabulsi Amjad - 1 V - Damas : Institut Français de Damas -
1955.
- Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage : Oswald
duclot / Tzvetan Todorov - 1 V - Paris : E D du seuil - 1979.
- Le Dieu caché : Lucien Goldmann - 1 V - Paris : Gallimard - 1976.
- Eléments de Sémiologie : Roland Barthes - Communications :
N° 4 - 1964.
- Goldmann : Pierre V. Zima - 1 V Paris - E d. universitaires - 1973.
- L'histoire économique et sociale de l'orient musulman
médiéval : Claud Cahene - Studia Islamica : N° 3 - 1953.
- L'Idéologie structuraliste : Henri Lefebvre - 1 V - Entropos -
1975.
- L'Islam dans sa première grandeur : Maurice Lombard - 1 V.
Flammarion - 1980.
- L'Islam et sa civilisation : André Miquel - 1 V - Paris : A. Colin -
1968.
- Introduction à la Sémiologie : Georges Mounin - 1 V - Paris E D.
de Minuit - 1971.
- Le langage cet inconnu : Julia Cristeva - 1 V - E D - du Seuil
1981.
- Linguistique : publié sous la direction de Frédéric François 1 V -
Paris : Presses universitaires de France - 1980 .

- La Linguistique structurale : G. C. Lepschy - Traduit par Louis - Gean Calvet - 1 V Paris - Petite bibliothèque Payot 1976.
- La linguistique structurale, sa portée, ses limites : J-p. corneille 1 V. Paris : Larouùsse - 1976.
- Le milieu basrien et la formation de Jahiz : Charles Pellat 1 V - Paris. A. Maizoneuve - 1953.
- Marxisme et sciences humaines : Lucien Goldmann - 1 V. Paris : Gallimard - 1970.
- Pour une sociologie du roman : Lucien Goldmann 1 V - Paris : Gallimard - 1964.
- Problèmes de linguistique générale : Emile Benveniste - 2V - Paris : Gallimard - 1976 - 1980.
- Recherches dialectiques : Lucien Goldmann. 1V - Paris : Gallimard
- Sciences humaines et philosophie : Lucien Goldmann - 1V. Paris Médiations - 1978.
- La Sémiologie : Pierre guiraud - Paris : que sais-je ? 1977.
- Le structuralisme en linguistique : Oswald Ducrot - 1 V - Paris : E D. du Seuil - 1973.
- Le structuralisme Génétique - L'œuvre et l'influence de Lucien Goldmann - 1V - Paris : Médiations - 1976.

معجم الأعلام الواردة في البحث

ملحوظات :

- 1 — ترجم في هذا المعجم للأعلام غير المعروفة بالنسبة للقارئ العادي ،
واهمل التعريف بأعلام المشهورين ، كـ خلفاء وفحول الشعراء والكتاب .
- 2 — نسقت التراجم حسب الاسم الشخصي للعلم .
- 3 — روعيت في المعجم الألقاب والكنى بعد اسقاط (أبو — ذو — ال —
ابن) حسب ترتيبها الهجائي ، ووضعت علامة (=) التحيل على
الاسم الشخصي .
- 4 — فصل بين الأعلام العربية والأعلام الأجنبية ، وقد نسقت هذه الأخيرة
حسب الاسم الشخصي ومع مراعاة حروف الهجاء العربية .

1 - الاعلام العربية

حرف الهمزة

ابراهيم بن سيار النظام :

هو أبو اسحاق ابراهيم بن سيار بن هانيء النظام ، نشأ بالبصرة فأخذ عن الخليل بن أحمد وأبى عبيدة علوم اللغة والادب ، كما أخذ عن أبى الهذيل العلاف علم الكلام ، وقرا كتب الفلسفة فصار أحد شيوخ المتكلمين في عصره ، واليه تنسب فرقة النظامية من المعتزلة . وكان الى جانب اهتمامه بعلم الكلام شاعرا . وقد ألف النظام كتبا عديدة منها : كتاب التوحيد ، وكتاب الرد على الدهرية ، وكتاب الرد على أصناف الملحدين وكتاب العدل . وتوفي في خلافة المعتصم حوالى سنة 224 هـ .

م ت : الفهرست ص 205 — الملل والنحل ج 1 ص : 53 — مقالات الاسلاميين ج 1 ص : 296 — امالى المرتضى ج 1 ص : 187 — المنية والامل ص : 28 .

ابراهيم بن عبد الله الهائشمى :

هو ابراهيم بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن على بن أبى طالب ، أحد ثوار العلويين ورؤسائهم ، تخلف مع أخيه محمد النفس الزكية عن مبايعة أبى العباس السفاح والمنصور ، فقبض المنصور على أبيهما وجماعة من أهلهم ، و نكل بهم فماتوا بحسبه ، فخرج ابراهيم من المدينة الى العراق ثائرا ، وبايعه قوم ، فاستولى على البصرة والكوفة ، وكانت بينه وبين جيش المنصور حروب ، الى أن قتل سنة 145 هـ . وقد كانت ولادته سنة 97 هـ .

م ت : تاريخ الاسلام : ج 2 ص : 129 الاعلام ج 1 ص : 41 .

ابن الاثير = نصر الله بن محمد :

الاجرد الثقفى :

من شعراء الدولة الاموية ، مقل ، وفد على عبد الملك بن مروان
وانشده بعض شعره ، وقد سككت جل المصادر عنه سوى ما اورده بن
قتيبة من نسبته الى ثئيف مع ذكر أبيات له .

م ت : الشعر والشعراء ص : 734 .

احمد بن أبى دؤاد :

أبو عبد الله احمد بن أبى دؤاد ، ولد بالبصرة سنة 160 هـ ،
ونشأ نشأة علمية فأخذ عن واصل ومال الى الاعتزال ، وجمع الى علم
الكلام الشعر ايضا ، اذ تروى المصادر أن دعبيل بن على الخزاعى ذكره
فى كتابه عن الشعراء . أتصل بالمامون اتصالا وثيقا ، وتولى منصب قاضى
القضاة فى خلافة المعتصم ، ومدحه جماعة من شعراء عصره ، منهم أبو
تھام . وتوفى ابن أبى دؤاد سنة : 240 هـ .

م ت : الفهرست ص : 212 — وفیات ج 1 ص : 81 — المنية والامل
ص : 35 .

اسحاق بن مرار :

هو أبو عمرو الشيبانى ، لغوى وراوية للشعر والحديث ، من
متقدمى علماء الكوفة ، أخذت عنه دواوين أشعار القبائل ، وأخذ عنه
الحديث ابن حنبل ، اذ لازمه وكتب عنه الكثير ، وكان يعقوب بن السكيت
من تلامذته . ومن كتبه : كتاب الجيم ، وغريب الحديث ، والنوادر الكبير ،
وأشعار القبائل ، وتوفى أبو عمرو عن سن تناهز مائة وعشرين سنة ،
وقد كانت وفاته سنة 206 هـ وقيل سنة 213 هـ .

م ت : الفهرست ص : 74 — بغية الوعاة ج 1 ص : 349 معجم
الادباء ج 6 ص : 77 — وفیات ج 1 ص : 201 .

اسحاق بن إبراهيم :

هو أبو الحسن اسحاق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب الكاتب ، صاحب

كتاب البرهان في علوم البيان . وهو من علماء القرن الرابع الهجرى ، اذ ان كتابه المذكور الف بعد سنة 355 هـ . وقد اهتمت كتب التراجم ، فيما اهتمت بأسرته آل وهب الشهيرة .

ابو الاسود الدؤلى	— ظالم بن عمرو .
ابن الاشعث	— عبد الرحمن بن محمد .
الاشعري	— على بن اسماعيل .
الاصمعى	— عبد الملك بن قريب .
الاصم	— عبد الرحمن بن كيسان .

حرف الباء

بشر بن ابى حازم :

شاعر من بنى اسد ، جاهلى قديم ، سلكه ابن سلام فى الطبقة الثانية من الجاهليين ، مع اوس بن حجر وكعب بن زهير والخطيب ، وهو من شعراء المفضليات .

م ت : الشعر والشعراء ص : 270 — طبقات ابن سلام ص : 97 وما بعدها — المفضليات ص : 329 وما بعدها .

بشر بن سعيد :

جاء فى « التنبيه » للملطى بأن بشر بن المعتمر خرج الى البصرة فلقى بشر بن سعيد وأبا عثمان الزعفرانى فأخذ عنهما الاعتزال ، وهما صاحبها واصل .

وفى ما عدا « التنبيه » لم أعث لبشر بن سعيد على ذكر سوى حكاية واحدة رواها عنه الجاحظ فى الحيوان .

التنبيه والرد على أهل الاهواء ص : 30 — الحيوان ج 2 ص : 231 .

بشر بن المعتمر :

أبو سهل بشر بن المعتمر ، متكلم وشاعر وأخبارى ، كان من كبار المعتزلة

في عصره ، ، واليه تنسب فرقة « البشرية » منهم ، كما أنه رئيس معتزلة بغداد ، اذ انه الذي نقل اليها المذهب فشحاع على يديه . من تراثه : كتاب الرد على من عاب الكلام ، والرد على الخوارج ، والكفر والايان ، وهو صاحب الرسالة المشهورة التي اوردها الجاحظ في البيان والتبيين والتي تعتبر من اقدم ما الف في البلاغة العربية . وتوفي سنة 210 هـ .

م : ت : الفهرست ص : 174 و ص 205 — أمالي المرتضى ج 1 ص 186 — الملل والنحل ج 1 ص : 64 — المنية والامل ص : 30 — البيان والتبيين ج 1 ص : 135 .

بكر بن النطاح :

أبو وائل بكر بن النطاح ، شاعر عباسي اشتهر بالتغزل . كان صديقا لابي دلف العجلي بعد انتقاله من اليمامة — حيث سقط رأسه — الى بغداد . توفي حوالي سنة 132 هـ .

م : ت : فوات ج 1 ص 220 — الاعلام ج 2 ص 46 .

حرف التاء

تميم بن ابي :

هو ابن مقبل العجلاني ، شاعر جاهلي اسلامي ، سلكه ابن سلام في الطبقة الخامسة من الجاهليين . وامتد به العمر الى ما بعد خلافة عثمان ، اذ رثاه بقصيدة منها قوله :

لبيك بنو عثمان ما دام جذمهم عليه بأسياف تعرى وتخشب

م : ت : طبقات ابن سلام ص : 150 — الشعر والشعراء ص 455 .

حرف الثاء

ثمالة بن أشرس :

ثمالة بن أشرس النميري . من معتزلة البصرة ، أخذ عن ابي الهذيل العلاف . وبلغ عند المامون منزلة خاصة ، فاستوزره ولكنه امتنع

عن ذلك . ومن مؤلفات ثمامة : الحجة ، والمعارف ، والرد على المشبهة ، وتوفي سنة 213 هـ .

م ت : الفهرست ص : 207 — المال والنحل ج 1 ص : 70 —
المنية والامل ص : 213 .

حرف الجيم

ابن جابان :

الظاهر انه من المحدثين . وقال صاحب لسان الميزان : « موسى بن جابان x عن أنس بن مالك x قال الازدى : متروك الحديث . »
لسان الميزان ج 2 ص : 86 .

جارية بن الحجاج :

هو أبو دواد الايادى ، وفي اسمه خلاف ، قيل : جارية بن الحجاج وقيل حنظلة بن الشرقى . شاعر جاهلى ، اشتهر بجودة وصف الخيل في شعره . وكانت العرب لا تروى أشعاره كفاعلها مع عدى بن زيد ، لان الفاظها ليست نجدية . وهو احد شعراء الاصمعيات .

م ت : الشعر والشعراء ص : 237 — الاغانى ج 15 ص :
217 .

جران العمود = عامر بن الحارث .

جرير بن عبد المسيح :

هو المتلمس ، الشاعر الجاهلى المعروف ، وهو خال طرفة بن العبد . عده ابن سلام في الطبقة السابعة من الجاهليين لقلة أشعاره .

م ت : طبقات ابن سلام ص : 155 — الشعر والشعراء ص :
179 — الاغانى ج 21 ص : 281 .

الجمد بن درهم :

هو أول من قال بخلق القرآن ، كان في أول أمره تابعيا مشغلا

بالحديث ، فادب مروان بن محمد ، ولكنه اتهم بالزندقة ، فقتله خالد ابن عبد الله القسرى بأمر من هشام بن عبد الملك سنة : 118 هـ .

م ت : الاعلام ج 2 ص : 114 .

جهم بن صفوان :

أبو محرز جهم بن صفوان السمرقندى ، صاحب فرقة الجهمية، من الجبرية الخالصة وهو من تلامذة الجعد بن درهم . آمن بنفى الصفات ، وبأن الانسان غير قادر أو مستطيع . قتله سلم بن الاحوز المازنى سنة : 128 هـ لخروجه عن طاعة بنى أمية وحمله السلاح ضدهم .

م ت : الملل والنحل ج 1 ص : 86 — مقالات الاسلاميين ج 1 ص 338 — الاعلام ج 2 ص : 138 .

حرف الحاء

أبو حاتم السجستاني = سهل بن محمد .

الحسن البصرى :

أبو سعيد الحسن بن أبى الحسن البصرى ، من علماء السنة والحديث المشهورين . ولد سنة 21 هجرية ، ونشأ نشأة زهد وعبادة . أخذ عنه واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ، واشترك الحسن فى ثورة ابن الاشعث ضد الامويين ، وحين انتهزت دخل الحسن على الحجاج فعفا عنه وامنه . وتوفى بالبصرة سنة : 110 هـ . ومن آثاره : التفسير للقرآن ، وكتاب الى عبد الملك بن مروان فى الرد على القدرية .

م ت : الفهرست ص : 202 — وفيات ج 2 ص : 69 .

الحسن بن محمد :

الحسن بن محمد بن على بن أبى طالب ، ومحمد بن على هو المعروف بابن الحنفية . يذكر المؤرخون أنه أول من نادى بالارضاء ، بمعنى

تأخير الحكم في شأن من دخل في الفتنة . وتوفي الحسن بالمدينة سنة : 100هـ

م ت : الاعلام — ج 2 ص : 230 — المنية والامل — ص : 11 .
أبو حية النميري = الهيثم بن الربيع .

حرف الخاء

خالد بن عبد الله القسري :

أبو يزيد خالد بن عبد الله بن يزيد القسري ، كان من خطباء العرب المعروفين ، ومن ولاية بنى أمية أيام هشام بن عبد الملك . قتل سنة : 125 هـ .

م ت : وفيات ج 2 ص : 226 .

أبو خراش الهذلي = خويلد بن مرة .

خلف الأحمر :

أبو محرز خلف بن حيان ، رواية وعالم ثقة من رواة البصرة .
ويذكر المؤرخون أنه كان شاعرا وله ديوان حمله عنه أبو نواس . مات سنة : 180 هـ ، وكانت ولادته سنة : 115 هـ .

م ت : الفهرست ص : 55 — بغية الوعاة ج 1 ص : 554 .

خويلد بن مرة : ه وأبو خراش الهذلي ، شاعر مخضرم من فصحاء هذيل وفحولهم المعدودين . مات حوالى سنة : 20 في خلافة عمر بن الخطاب .

م ت : الاغانى ج 21 ص : 86 — الشعر والشعراء ص : 663 .

حرف الدال

أبو دهبيل الجحى = وهب بن زمعة .

أبو دواد الياضى = جارية بن الحجاج .

حرف الراء

رؤية بن العجاج :

أبو محمد رؤية بن العجاج بن رؤية ، أحد الرجاز

المشهورين . من مخزومي الدولتين ، مدح الامويين والعباسيين ، والى جانب شهرته في الرجز عرف ايضا بللمامه الدقيق بغريب اللغة وحوشيتها ، اذ اخذ عنه أبو عبيدة والنضر بن شميل وخلف الاحمر . وللمامات رؤبة — سنة 145 هـ — قال الخليل : « دفنا الشعر واللغة والفصاحة » .

م ت : طبقات ابن سلام ص : 761 — الشعر والشعراء ص : 594 .
الاغاني ج 21 ص : 133 — وفيات ج 2 ص : 303 — معجم الادباء ج 11 ص : 149 .

الرماح بن أبرد :

أبو شراحيل الرماح بن أبرد بن توبان الملقب بابن ميادة ، أحد بني مرة بن عوف ، وميادة أمه . شاعر أموي ، امتد به العمر حتى أدرك دولة بني العباس . اشتهر بالمديح والمهاجاة ، كما أنه كان جيد الفزل .

م ت : الشعر والشعراء ص : 771 — طبقات ابن المعتز ص : 105 — الاغاني ج 2 ص : 168 .

ذو مرمرة = على بن عيسى .
ذو المرمرة = غيلان بن عقبة .

حرف الزاي

زبان بن العلاء :

أبو عمرو زبان بن العلاء بن عمار ، أحد القراء السبعة ، وشيخ من شيوخ علماء العربية ورواة الشعر . ولد بمكة سنة : 70 هـ وانتقل الى البصرة فأخذ عنه الخليل بن أحمد والاصمعي وأبو عبيدة . وتوفي سنة : 154 .

م ت : الفهرست ص : 30 — وفيات ج 3 ص : 466 — فوات ج 5 ص : 28 — بغية الوعاة ج 5 ص : 231 — معجم الادباء ج 11 ص : 156

الزبرقان بن بدر :

هو الحصين بن بدر التميمي الملقب بالزبرقان ، صحابي جليل من سادة قومه ، عاش الى أيام معاوية . وخبره مع الحطيئة مشهور اذ اياه يعنى بقوله :

دع المكارم لا ترحل لبغيتها
واقعد فائك انت الطاعم الكاسي

وكان الزبرقان معروفا بالفصاحة والشعر .

م ت : طبقات ابن سلام ص : 104 وما بعدها — الاغانى ج 1
ص : 100 — الاعلام ج 3 ص : 72 .

زياد الاعجم :

هو ابو امامة زياد بن سلمى (اوسليم) الملقب بالاعجم للكنة كانت في لسانه . عده ابن سلام في الطبقة السابعة من الاسلاميين ، وقد اشتهر زياد بمهاجاته الشعراء ، ومات في حدود سنة 100 هـ .

م ت : طبقات ابن سلام ص : 693 — الشعر والشعراء ص : 430
— الاغانى ج 14 ص : 230 — معجم الادباء ج 11 ص : 168 — فوات
ج 5 ص : 29 .

زيد الخيل :

هو زيد بن مهلهل بن يزيد ، من طيء ، ولقب زيد الخيل لكثرة خيله ، شاعر مقل ، وفارس من وجوه قومه في الجاهلية ، أدرك الاسلام ووفد على النبي فسماه : زيد الخير ، ومات بعد ذلك بأيام قليلة .

م ت : الشعر والشعراء ص : 286 — الاغانى ج 16 ص : 91 .

حرف السين

سابق :

سابق هذا كان أعمى يلحن في الكلام . والظاهر أنه محدث غير

ثقة . وجاء في لسان الميزان أن ثلاثة كانوا يسمون بهذا الاسم : سابق ابن عبد الله الراوى عن أبى خلف ، وسابق بن عبد الله الرقى ، وسابق البربرى . واطن أن أولهم هو اللحانة ، لان ثانيهم ثقة ، وثالثهم شاعر زاهد تال عنه الجاحظ : « لو أن شعر صالح بن عبد القدوس وسابق البربرى كان مفرقا فى اشعار كثيرة ، لصارت تلك الاشعار أرفع مما هى عليه بطبقات ، ولصار شعرهما نواذر سائرة فى الآفاق » .

لسان الميزان ج 3 ص : 352 — البيان والتبيين ج 1 ص : 206 .

سحيم عبد بنى الحساس :

كان سحيم زنجيا أسود ، اشتراه بنو الحساس ، وهم بطن من بطون أسد ، فتفتقت قريحته الشعرية بينهم ، واشتهر بالتفزل خاصة . سلكه ابن سلام فى الطبقة التاسعة من الجاهليين قائلا : « والرابع عبد بنى الحساس ، وهو حلو الشعر ، رقيق حواشى الكلام » . وعاش سحيم الى حدود خلافة عمر ، وقتل على يد قومه لتفزله بنسائهم .

م ت : طبقات ابن سلام ص : 187 — الشعر والشعراء ص : 408

الاغانى ج 20 ص : 3 — فوات ج 5 ص : 42 —

سفيان بن عيينة :

أبو محمد سفيان بن عيينة بن ميمون . ولد بالكوفة سنة : 107 هـ ، وانتقل الى مكة فاستقر بها . وهو أحد المحدثين المعروفين بغزارة العلم ، وبكثرة الذين أخذوا عنه ، من تلاميذه الامام الشافعى ويحيى بن أكتف . وتوفى بمكة سنة : 198 هـ .

م ت : الفهرست ص : 282 — وفيات ج 5 ص : 391 —

الاعلام ج 3 ص : 159 .

السكاكى	=	يوسف السكاكى .
ابن سلام	=	محمد بن سلام .
ابن سنان الخفاجى	=	عبد الله بن محمد .

سويد بن كراع المكلى :

شاعر أدرك الجاهلية ، وعاش مجل حياته فى الاسلام ، كان فارسا
وذا مكانة بين قومه بنى عكل . عده ابن سلام فى الطبقة التاسعة من
الجاهليين وهو جيد الشعر قليله .

م ت : طبقات ابن سلام ص : 176 — الشعر والشعراء ص : 635
الاجانيد ج 11 ص : 240 .

سهل بن محمد :

ابو حاتم سهل بن محمد بن عثمان السجستاني ، احد ائمة
اللغة ورواية الشعر فى عصره ، من علماء البصرة المشهورين ، اخذ
عن أبى عبيدة والاصمعى ، وعنه اخذ أبو بكر بن دريد وأبو العباس
المبرد . وتوفى بالبصرة سنة : 255 هـ . وله من المصنفات : القراءات
والمقصود والممدود ، وما تلحن فيه العامة ، وغيرها كثير .

م ت : الفهرست ص : 64 — وفيات ج 2 ص : 430 — معجم
الادباء ج 11 — ص 263 — بغية الوعاة ج 1 ص : 606 .

حرف الثيين

- الشعبى = عامر بن شراحيل .
- الشمخ = معقل بن ضرار .
- أبو الشيص = محمد بن عبد الله .

حرف الصاد

صهيب بن سنان النمرى :

صحابى من أوائل الذين دخلوا فى الاسلام — احترف التجارة
بمكة ، وأراد الهجرة مع النبى ، فمنعته قريش ، وتخلى عن ماله
مقابل هجرته فقبل منه ذلك ، فقال النبى صلى الله عليه وسلم : « ربح

صهيب ، ربح صهيب « . حارب مع المسلمين في جميع معاركهم ضد الكفار ، مات سنة : 38 هـ بالمدينة . وكان يعرف بصهيب الرومي لانه نشأ بين الروم ، اذ سبوه وهو صغير ، فكان في لسانه عجمة .

م . ت : الاعلام ج 3 ص : 302 ف

حرف الطاء

طاوس :

هو ابو عبد الرحمن طاوس بن كيسان الهذاني ، من اصل فارسي وهو أحد المحدثين التابعين ، روى عن ابن عباس وابي هريرة ، واخذ عنه مجاهد . وتوفي بمكة سنة : 106 هـ .

م . ت : وفيات ج 2 ص : 509 .

حرف الظاء

ظالم بن عمرو :

هو ابو الاسود ظالم بن عمرو بن سفيان بن جندل الديلي أو الدؤلي ، صاحب على بن أبي طالب ، وعالم جليل القدر ، روى عن عمر وأبي ذر وابن عباس . ويقال انه أول من وضع أسس النحو العربي ، وهو شاعر أيضا . وتوفي أبو الاسود سنة : 69 هـ .

م . ت : الفهرست ص 46 — الاغانى ج 11 ص : 198 — وفيات ج 2 ص : 535 . معجم الادباء ج 12 ص : 34 .

حرف العين

عامر بن الحارث (جرّان العود) :

في اسمه خلاف ، والمرجح انه عامر بن الحارث بن كلفة (وقيل كلدة) النيمري ، شاعر أموي جيد الغزل . وسمى جرّان

المود لقولاه :

خذا حذرا يا خلتى فانتى رأيت جران المود قد كاد يصلح
ويروى (يا حنتى) .

م . ت : الشعر والشعراء : ص : 718 — ديوانه .

عامر بن شراحيل الشعبي :

أبو عمرو عامر بن شراحيل (وقيل : ابن عبد الله) بن
عبد ذى كبار الشعبي الحميرى ، راوية للحديث والاخبار ، غزير
العلم ، ولد بالكوفة سنة : 20 هـ ، ونشأ بها . وتحكى بعض
المصادر انه خرج مع ابن الاشعث ، ثم عثا عنه الحجاج حين
ظفر به . وحظى بمكانة خاصة لدى عبد الملك بن مروان ،
وولى القضاة فى عهد عمر بن عبد العزيز ، وتوفى بالكوفة سنة :
104 هـ حسب أرجح الاقوال .

م . ت : وفيات ج 3 ص : 12 — الاعلام ج 4 ص : 18 .

عبد الجبار بن أحمد الهذاني :

أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهذاني ، أحد
شيوخ المعتزلة وعلماؤها فى النصف الثانى من القرن الرابع ومطلع القرن
الخامس (للهجرة) . استقر ببغداد لمدة ثم استدعاه صاحب بن
عباد الى الرى حيث تولى القضاء الى أن توفى سنة : 415 هـ .
ومصنفاته كثيرة منها : كتاب الدواعى والصوارف ، والخلاف والوفاق ،
والاعتماد . كما أن أماليه غنية ومتنوعة منها : المغنى ، والفعل
والفاعل ، والمحيط بالتكليف .

م . ت : المنية والامل ص : 66 — الاعلام ج 4 ص : 47 .

عبد الرحمن بن كيسان الاصم :

هو أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الاصم ، من معتزلة القرن

الثانى ، اشتهر بميله لترجيح بعض آراء معاوية وأفعاله ، وتخطئة على ابن أبى طالب ، فأخذ عليه المعتزلة ذلك ، وتوفى سنة 200 هـ . ومن كتبه : كتاب تفسير القرآن ، وخلق القرآن ، والتوحيد ، والرد على المجبرة ، وغيرها كثير .

م . ت : الفهرست ص : 214 — المنية والامل ص : 32 .

عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث :

عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث بن قيس الكندى ، قائد من قواد جيش بنى أمية ، أرسله الحجاج على رأس جيش لفزو (بلاد الترك) فيما وراء سجستان ، ونشأت بينهما خلافات ، فثار ومن معه على الأمويين وعاد الى العراق لخوض الحرب ضدهم ، فاستولى على البصرة وبعض مناطق فارس ، ولكنه انهزم فى معركة دير الجماجم ، فهرب الى منطقة حكم رتبيل (ملك الترك) الذى قتله وبعث برأسه الى الحجاج سنة : 85 هـ .

م . ت : الامامة والسياسة ج 2 ص : 26 — الاعلام ج 4 ص : 98 .

عبد السلام بن محمد :

أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائى ، من أشهر معتزلة البصرة . صنفه صاحب المنية والامل فى الطبقة التاسعة منهم ، وصنف أباه فى الثامنة . من مؤلفاته : الجامع الكبير ، والنقض على أرسططاليس فى الكون والفساد ، والطبائع والنقض على القائلين بها . وتوفى سنة : 321 هـ .

م . ت : الفهرست ص 222 — المال والنحل ج 1 ص 78 — المنية والامل ص : 54 .

عبد القاهر الجرجانى :

عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجانى ، أخذ النحو عن أبى

الحسين محمد بن على الفارسى ، وكان من كبار علماء النحو والبلاغة في القرن الخامس الهجرى ، توفي سنة 471 هـ ، وقيل 474 هـ ، وله من الكتب : المغنى فى شرح الايضاح ، ودلائل الاعجاز ، وأسرار البلاغة .
م . ت : بغية الوعاة ج 2 ص : 106 — فوات ج 2 ص : 369 .

عبد الله بن أحمد البلخى :

أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخى ، متكلم من معتزلة مغلداد ، أخذ عن أبى الحسين الخياط ، وألف كتباً متعددة فى الدفاع عن مذهبه ، منها : مقالات أبى القاسم ، والمجالس الكبير ، والتفسير الكبير للقرآن . وتوفى سنة 309 هـ ، وقيل سنة 319 هـ .
م . ت : الفهرست ص : 219 — المنية والامل ص : 51 .

عبد الله بن رؤية (العجاج) :

أبو الشعثاء عبد الله بن رؤية التميمى المسمى بالعجاج لقوله :
حتى يمعج ثخنا من عجمجا
ويروى : حتى يمعج عندها .
وهو أحد الرجاز المشهورين ، سلكه ابن سلام فى الطبقة التاسعة من الاسلامين .
م . ت : الشعر والشعراء ص : 591 — طبقات ابن سلام ص : 753

عبد الله بن عمر (العرجى) :

عبد الله بن عمر بن عمرو بن عثمان بن عفان ، شاعر أموى ، نسب الى مكان بالقرب من الطائف يسمى (العرج) . وقد عرف بجودة النسيب وكان يشبيب بأبى محمد بن هشام المخزومى ، خال هشام بن عبد الملك ووالى مكة من قبله فأدخله السجن .
م . ت : الشعر والشعراء ص : 574 .

عبد الله بن محمد (ابن سنان الخفاجي) :

أبو محمد عبد الله بن محمد بن سعيد بن سنان الخفاجي ، شاعر ونائد ومتكلم ، أخذ عن أبي العلاء المعري . وله من الكتب : كتاب الصرفة ، والحكم بين النظم والنثر ، وعبارة المتكلمين في أصول الدين ، وسر الفصاحة ، كما أن له ديوان شعر . ومات مسموما سنة 466 هـ بإحدى نواحي حلب . وكانت ولادته سنة 423 هـ .

م . ت : فوات ج 2 ص : 220 — الاعلام ج 4 ص : 18 .

عبد الله بن محمد (الناشيء الأكبر) :

أبو العباس عبد الله بن محمد بن عبد الله بن مالك الملقب بالناشيء الأكبر . ولد بالأنبار ، وقصد بغداد ، فأخذ عن علمائها ، ومال إلى الاعتزال ، إلى جانب كونه شاعرا . وانتقل إلى مصر في آخر عمره ، وتوفي بها سنة 293 هـ .

م . ت : الفهرست ص : 217 — وفیات ج 3 ص : 91 — المنية والامل ص : 54 .

عبد الله بن محمد :

أبو هاشم عبد الله بن محمد (ابن الحنفية) بن علي بن أبي طالب ، أحد زعماء العلويين في عهد بني أمية . ويذكر المعتزلة أن واصل بن عطاء تلمذ له وأخذ عنه بعض أصولهم . كما يذكر المؤرخون أنه ذهب في آخر حياته إلى محمد بن علي بن عبد الله بن عباس فأطلععه على مذهبه فمى معارضة بني مروان ، وأمر أصحابه بطاعته ، فكان تصرفه هذا نواة تحول الشيعة إلى الدعوة للدولة العباسية . وكانت وفاة أبي هاشم سنة 99 هـ .

م . ت : الاعلام ج 4 ص : 256 — الملل والنحل ج 1 ص : 150 — المنية والامل ص : 12 .

عبد الله بن مسلم :

أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري ، ولد سنة 213 هـ ، وأخذ عن أبي حاتم السجستاني وإسحاق بن راهويه ، وتنوعت ثقافته ،

فهو محدث ولغوى وناقد . وتوفى سنة : 276 هـ . ومن كتبه : غريب القرآن ، وغريب الحديث ، وعيون الاخبار ، والمعارف ، والشعر والشعراء .
 م . ت : الفهرست ص : 85 — وفيات ج 3 ص : 42 — بغية الوعاة ج 2 ص : 63 .

عبد الله بن المعتز :

ابو العباس عبد الله بن المعتز بن المتوكل العباسي . اخذ الادب عن البرد وثعلب ، وهو شاعر وأديب وبلاغي ، كما انه تولى الخلافة يوما وليلة ، ثم خلعه المعتذر وأمر بقتله سنة 296 هـ . وكانت ولادته سنة 246 هـ . وأشهر مصنفاته : كتاب البديع ، وطبقات الشعراء .

م . ت : الفهرست ص 129 — فوات ج 2 ص : 232 — الاغانى ج 9 ص : 283 .

عبد المسيح بن عسلة الشيباني :

هو عبد المسيح بن حكيم بن عفير ، وينسب الى أمه عسلة . احد شعراء الجاهلية المقلين ، شهد حرب البسوس بين بكر بن وائل وثعلب . وكان مواليا للفساسنة يمدحهم ويكرمونه . وهو من شعراء المفضليات .
 م . ت : معجم المرزبانى ص : 300 — من نسب الى أمه من الشعراء ص : 94 .

عبد الملك بن قريب (الاصمعى) :

عبد الملك بن قريب بن عبد الملك بن علي بن اصمغ ، المعروف بالاصمعى . عالم لغوى شهير ، روى عن ابي عمرو بن العلاء ، وخلف الاحمر وغيرهما ، وروى عنه جيل من علماء اللغة ورواة الشعر ، منهم ابو حاتم السجستاني وابو الفضل الرياشي وابو عبيد القاسم بن سلام . ولد بالبصرة سنة 123 هـ ، وتوفى سنة 216 هـ . وكتبه كثيرة ومتنوعة منها : غريب القرآن ، ومعانى الشعر ، وفحولة الشعراء ، والاصمعيات .

م . ت : الفهرست ص : 60 — وفیات ج 3 ص : 170 — بغية الوعاة
ج 2 ص : 112 .

عبید الله بن حسان :

الامام عبید الله بن حسان ، من علماء القرن 4 هـ ، وهو صاحب
المختارات من كتب ورسائل الجاحظ . لم أعثر له على ترجمة .

عبید الله بن زياد :

عبید الله بن زياد بن ظبيان ، أحد خطباء العرب وفتاكهم في عصر
بنی أمية . كان في أول أمره من مناصري مصعب بن الزبير ، ولكنه غدر به
— فيمن غدره من اشراف العراق — فقتله وحمل رأسه الى عبد الملك بن
مروان .

م . ت : الامامة والسياسة ج 2 ص : 23 — البيان والتبيين ج 1
ص : 325 .

عبید الله بن قيس الرقيات :

عبید الله بن قيس بن شريح بن مالك القرشي ، ونسب الى الرقيات
لان ثلاث جدات له متواليات سمين رقية ، أو لانه شبيب بثلاث نسوة تدعى
كل واحدة منهن رقية ، شاعر من شعراء عصر بنی أمية ، تحزب للزبيريين
فمدحهم ، وكان أجود شعراء قريش بعد ابن الزبير ، وقد سلكه ابن
سلام في الطبقة السادسة من الاسلاميين . وتوفي حوالي سنة 85 هـ .

م . ت : طبقات ابن سلام ص : 647 — الشعر والشعراء ص :
539 — الاغانى ج 4 ص : 303 .

أبو عبيدة = معمر بن المثنى .

العتابي = محمد بن عبید الله .

العتابي = كلثوم بن عمرو .

أبو عثمان الزعفرانى :

ذكر الملطى فى التنبيه « انه من أصحاب واصل وأن بشر بن المعتمر وأبا الهذيل العلاف اخذا عنه » . وأظنه صاحب مذهب « الزعفرانية » ، قال عنها صاحب اللباب فى تهذيب الانساب : « وهى فرقة من النجارية ينتمون الى رئيس لهم يقال له الزعفرانى . ومن مذهبهم أن القرآن محدث ، وأن كلام الله غيره ، وأن كل ما هو غيره فهو مخلوق » .

م . ت : التنبيه والرد على أهل الاهواء ص : 30 — اللباب فى تهذيب الانساب ج 2 ص : 69 .

العجاج = عبد الله بن رؤية .

المرجى = عبد الله بن عمر .

عقبة بن سابق :

هو عقبة بن سابق الهزاني ، من شعراء الاصمعيات ، ولم نعثر له على ترجمة . انظر الاصمعيات ص : 39 .

المكلى = سويد بن كراع .

أبو علقمة النحوى :

أحد علماء النحو الاوائل ، من أهل واسط ، اشتهر باستعمال الغريب فى كلامه ، واليه تنسب : « افرنقوا عنى » المعروفة بين أهل اللغة .

م . ت : معجم الادباء ج 12 ص : 205 — بغية الوعاة ج 2 ص : 139 .

على بن اسماعيل (الاشعرى) :

أبو الحسن على بن اسماعيل بن اسحاق الاشعرى ، صاحب مذهب الاشاعرة . من مواليد البصرة سنة 270 هـ ، وقيل سنة 260 هـ . كان فى أول أمره منتميا الى مذهب الاعتزال ، ثم خرج عنه لتأصيل اتجاهه الكلامى

المعروف باسمه . وتوفى في بغداد سنة 324 هـ ، حسب أرجح الأقوال .
وله من الكتب : الإبانة عن أصول الديانة ، ومقالات الإسلاميين ، واللمع ،
وغيرها .

م . ت : وفيات ج 3 ص : 284 — الملل والنحل ج 1 ص : 94 —
الاعلام ج 5 ص : 69 .

على بن حمزة (الكسائي) :

على بن حمزة بن عبد الله ، أحد القراء السبعة ، وإمام الكوفة في
اللغة والنحو . قال الفراء : قال لى رجل : ما اختلافك الى الكسائي وأنت
مثله في النحو ؟ فأعجبته نفسى ، فأتيته فناظرته مناظرة الإكفاء ، فكأنى
كنت طائرا يغرف بمنقاره من البحر . ومات بالرى حوالى سنة 185 هـ .
وله من الكتب : معانى القرآن ، والقراءات ، والنوادر : الكبير والاوسط
والاصغر .

م . ت : الفهرست ص 32 و ص 72 — بغية الوعاة ج 2 ص 162 ؟

على بن عيسى الرمانى :

أبو الحسن على بن عيسى الرمانى ، أحد رجالات المعتزلة البارزين
في القرن الرابع الهجرى . ولد ببغداد سنة 296 هـ ، وأخذ عن ابن دريد
والزجاج وابن السراج ، كما أخذ عن أبى بكر الاخشيدي ، فجمع بين علم
الكلام وعلوم اللغة . ومؤلفاته كثيرة ومتنوعة منها : شرح كتاب سيبويه ،
والتفسير للقرآن الكريم ، والإيجاز في النحو ، والحدود الأكبر ، وأعجاز القرآن .

م . ت : الفهرست ص : 69 و ص : 218 — الامتاع والمؤانسة ج 1
ص : 133 — وفيات ج 3 ص : 299 — المنية والامل ص : 67 — بغية
الوعاة ص : 181 .

العمانى = محمد بن ذؤيب .

عمران بن حطان :

أبو سماك عمران بن حطان بن ظبيان السدوسى ، شاعر الخوارج

وامام فرقة القعدة منهم . كان في اول أمره شغوفا بطلب العلم وادرك بعض الصحابة فروى عنهم ، ثم تحول الى المذهب الخارجي ، فطلبه الحجاج وعبد الملك ، لكنهما لم يظفرا به ، اذ ظل متنقلا بين القبائل الى ان توفي سنة 84 هـ .

م . ت : الكامل ج 2 ص : 124 — الاغانى ج 16 ص : 307 —
الاعلام ج 5 ص : 233 .

عمرو بن سعد (المرقش الاكبر) :

عمرو بن سعد بن مالك الملقب بالمرقش الاكبر ، وهو احد فرسان وشعراء بكر بن وائل ، كما انه عم المرقش الاصغر ، والاصغر عم طرفة . وقد اشتهر الاكبر بعشقه وشجاعته . وهو من شعراء المفضليات الذين استأثروا باهتمام الفضل الضبي اذ روى له اثنتى عشرة قصيدة .

م . ت : الشعر والشعراء ص 210 — الاغانى ج 5 ص : 373 —
المفضليات ص : 221 و ص : 430 .

عمرو بن عبيد :

ابو عثمان عمرو بن عبيد بن باب ، رائد من رواد مذهب الاعتزال بالبصرة ، ولد سنة 80 هـ ، واخذ عن الحسن البصرى ، واشتهر بزهده وتقواه . كان صديقا للمنصور العباسى ، يعظه وينال أعجابه وتقديره . وتوفي عمرو سنة 144 هـ . وله من الكتب : العدل والتوحيد ، والرد على القدرية ، وتفسير القرآن عن الحسن البصرى .

م . ت : الفهرست ص 203 — امالى المرتضى ج 1 ص : 169 —
وفيات ج 3 ص : 460 — المنية والامل ص : 22 .

ابو عمرو بن العلاء = زبان بن العلاء .

حرف الفين

غيلان الدمشقى :

ابو مروان غيلان بن مسلم الدمشقى . ذكره صاحب المنية والامل

في الطبقة الرابعة من المعتزلة ، وذلك لقوله بالقدر ، اذ انه ثانی من تكلم فيه بعد معبد الجهنى ، وأضافه صاحب الفهرست ؛ وكذا الاشعري في مقالات الاسلاميين الى المرجئة ، ولعل السبب في ذلك هو أخذ غيلان عن الحسن بن محمد بن الحنفية ، وان هذا قد اشتهر بالارجاء . وقد نص ابن المرتضى على أن غيلان قد خالف أستاذه في الارجاء . وقتل على يد هشام ابن عبد الملك حوالى سنة 105 هـ .

م . ت : الفهرست ص : 131 — الملل والنحل ج 1 ص : 146 . — مقالات ج 1 ص : 217 — المنية والامل ص : 15 — الاعلام ج 5 ص : 320 .

غيلان بن عقبة (ذو الرمة) :

أبو الحارث غيلان بن عقبة بن بهيش بن مسعود ، المشهور بذى الرمة . أحد عشاق العرب وشعرائهم الذين اشتهروا بجودة التغزل . عده ابن سلام في الطبقة الثانية من الاسلاميين ، واعتبره أحسن هؤلاء تشبيها . ومات ذو الرمة سنة 117 هـ .

م . ت : طبقات ابن سلام ص : 549 — الشعر والشعراء ص : 524 — الاغانى ج 16 ص : 216 — وفيات ج 4 ص : 16 .
الفراء = يحيى بن زياد .

حرف الفاء

الفضل بن عيسى الرقاشى :

هو الفضل بن عيسى بن أبان الرقاشى ، أحد وعاظ البصرة وزهادهم القديرين ، كما أنه كان خطيبا وقاصا يتكلف السجع في كلامه .
م . ت : الاعلام ج 5 ص : 357 .

الفضل بن قدامة :

هو أبو النجم الفضل بن قدامة بن عبيد العجلى ، أحد الرجاز المشهورين الذين كانوا يجيدون القصيد أيضا . سلكه ابن سلام في الطبقة التاسعة من

الاسلاميين ، وقد وفد أبو النجم على الامويين فدمحهم ، واشتهر الى جانب مدحه لهم بجودة وصفه للفرس . وكان مقدما على العجّاج عند جماعة من العلماء .

م . ت : طبقات ابن سلام ص : 745 — الشعر والشعراء ص : 603 معجم المرزبانى ص : 180 — الاغانى ج 9 ص : 150 .

حرف القاف

أبو القاسم البلخى = عبد الله بن أحمد .
القاضي عبد الجبار = عبد الجبار بن أحمد .
ابن قتيبة = عبد الله بن مسلم .

قتيبة بن مسلم :

أبو حفص قتيبة بن مسلم الباهلى ، من أمراء الامويين وولاتهم فى عهد عبد الملك بن مروان . كانت ولادته سنة 49 هـ . وولاه عبد الملك الرى ثم خراسان . واشتهر باقدامه وشجاعته ، اذ تقدم صفوف الفاتحين العرب اكثر من مرة . وقتل سنة 96 هـ اثر تمرده على سليمان بن عبد الملك .

م . ت : وفيات ج 4 ص : 86 .

قدامة بن جعفر :

أبو الفرج قدامة بن جعفر الكاتب ، نصرانى أسلم ، واشتهر بين البلاغيين العرب وأصحاب المنطق بعلمه الغزير ودقة تفكيره . ولد حوالى سنة 265 هـ ، ونشأ فى بغداد ، فأخذ عن علمائها من الثقافة الاسلامية واللغة والادب العربيين ، ما جعله ناقدًا وبلاغيا ، متميزا بجمعه بين المنطق والفلسفة اليونانيين ، ومعطيات التراث العربى بصفة عامة . وتوفى سنة 337 هـ . ومن مصنفاته : نقد الشعر ، وجواهر الالفاظ ، والخراج .

م . ت : الفهرست ص : 144 — معجم الادباء ج 17 ص : 12

قيس بن الخطيم :

قيس بن الخطيم بن عدى بن عمرو ، شاعر جاهلى أدرك الاسلام ،

وظل على شركه الى أن مات قبيل الهجرة . وهو من مشاهير فرسان الاوس
اذ كانت له مكانة متميزة في حروبهم مع الخزرج . اعتبره ابن سلام من
شعراء المدينة المرموقين ، وذكر أن بعض الناس فضله على حسان بن ثابت .
م . ت : طبقات ابن سلام ص : 228 — الاغانى ج 2 ص : 303 .

حرف الكاف

الكسائى = على بن حمزة .

الكميت :

أبو المستهل الكميّ بن زيد الاسدى ، أحد مشاهير شعراء العصر
الاموى . ولد سنة 60 هـ ، وكان يقطن الكوفة فتشبع بمذهب الشيعة ومدح
آل البيت بقصائده الهاشميات التي تعتبر أجود شعره ومات سنة 126 هـ .
م . ت : الشعر والشعراء ص : 581 — معجم المرزبانى ص : 238
— الاغانى ج 15 ص : 260 .

حرف الميم

مالك بن أبى كعب :

مالك بن أبى كعب بن عمرو بن القين ، والد كعب بن مالك شاعر
الدعوة الاسلامية المعروف . ومالك أحد شعراء الخزرج وفرسانهم قبل
الاسلام ، وله في الصراع بينهم وبين الاوس مكانة .

م . ت : معجم الشعراء ص : 358 — الاغانى ج 15 ص : 58 .

المبرد = محمد بن يزيد .

المثلّمس = جرير بن عبد المسيح .

محمد بن أحمد الملقب :

أبو الحسين محمد بن عبد الرحمن الملقب ، أحد فقهاء الشافعية
في القرن الرابع الهجرى . ولد بملطية ، وتوفى سنة 377 هـ بعسقلان . ومن
تصانيفه المشهورة : « التنبيه والرد على أهل الاهواء والبدع » .

محمد بن ذؤيب (العماني الراجز) :

أبو العباس محمد بن ذؤيب الفقيمي العماني ، نسب الى عمان ولم يكن منها وانما هو من اهل البصرة أو الجزيرة . عمر طويلا فمدح الامويين والعباسيين ، وخص الرشيد بأكثر شعره ، وأكثر قصائده من الرجز .

م . ت : الشعر والشعراء ص : 755 — طبقات ابن المعتز ص : 109 — الاغانى ج 17 ص : 160 — المحدثون من الشعراء ص : 442 .

محمد بن سلام الجمحي :

أبو عبد الله محمد بن سلام بن عبد الله الجمحي ، عالم البصرة المشهور ، وصاحب كتاب طبقات الشعراء . ولد سنة 139 هـ ، وأخذ عن حماد بن سلمة ، وروى عنه أبو العباس ثعلب وابن حنبل . وله من المصنفات : غريب القرآن ، والفاضل في ملح الاخبار والاشعار ، وبيوتات العرب . وتوفى ابن سلام سنة 231 هـ .

م . ت : الفهرست ص : 126 — معجم الادباء ج 18 ص : 204 — بغية الوعاة ج 1 ص : 115 .

محمد بن عبد الله بن الحسن (النفس الزكية) :

أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب ، الملقب بالنفس الزكية ، أحد رؤساء العلويين ، ولد بالمدينة سنة 93 هـ ، ورشح للخلافة حين استشرع بنو هاشم بداية انهيار دولة الامويين ، ولم يبايع العباسيين عند قيام دولتهم ، بل ثار ضدهم هو وأخوه ابراهيم ، فحاربه جيشهم بالمدينة ، فانهمزم وقتل سنة 145 هـ .

م . ت : الاعلام ج 7 ص : 90 .

محمد بن عبد الله بن رزين (أبو الشيص) :

هو الشاعر أبو الشيص ، ابن عم دعلج بن علي بن رزين الشاعر ، عباسي مدح الرشيد وابنه الامين ، وتوفى سنة 196 هـ .

م . ت : الشعر والشعراء ص : 843 — طبقات ابن المعتز ص :
72 — الاغانى ج 15 ص : 249 فوات ج 3 ص : 402 .

محمد بن عبيد الله بن عمرو (العتبي) :

أبو عبد الرحمن محمد بن عبد الله بن عمرو القرشي الاموي ، الملقب
بـالعتبي . شاعر واخباري من أهل البصرة . روى عنه أبو حاتم السجستاني
وأبو الفضل الرياشي . توفي سنة 228 هـ . ومن كتبه أشعار الاعاريب ،
والخيل ، كما أنه معدود في الشعراء المحدثين .

م . ت : الفهرست ص : 135 — معجم الرزباني ص : 356 —
وفيات ج 4 ص : 398 .

محمد بن الهذيل :

هو أبو الهذيل محمد بن الهذيل العلاف ، من متكلمي المعتزلة المشهورين .
ولد سنة 131 هـ ، وأخذ الكلام عن عثمان الطويل ، فصار أدد شيوخته
البارزين في البصرة ، واليه تنسب فرقة (الهذيلية) من المعتزلة . ومؤلفاته
في علم الكلام كثيرة منها : الوعد والوعيد ، والمجالس ، وكتاب الامامة ،
وكتاب الرد على السوفسطائية . وتوفي أبو الهذيل سنة 226 هـ .

م . ت : الفهرست ص : 203 — الملل والنحل ج 1 ص : 49 —
إمالي المرتضى ج 1 ص : 178 وفيات ج 4 ص : 265 — المنية والامل
ص : 25 .

محمد بن يزيد (المبرد) :

أبو العباس محمد بن يزيد البصري ، المعروف بالمبرد . من علماء
النحو واللغة في القرن الثالث الهجري . ولد سنة 210 هـ ، وتلمذ لابى
عثمان المازني وأبى حاتم السجستاني ، وأخذ عنه ثقطويه والصولي . ومن
كتبه : الكامل ، والروضة ، والمقتضب . وتوفي المبرد ببغداد سنة 285 هـ .

م . ت : الفهرست ص : 64 — وفيات ج 4 ص : 313 — بغية الوعاة
ج 1 ص 269 .

محمد بن يسير :

محمد بن يسير الرياشي ، أحد شعراء البصرة المقلين . عباسي ماجن ، وهجاء لاذع اللسان ، كما انه صاحب حكم ومواظ في شعره ، ثم ان له اشعارا كثيرة في وصف الحيوان والطير .

م . ت : الشعر والشعراء ص : 779 — طبقات ابن المعتز ص : 279 — الاغانى ج 12 ص : 265 — المحدثون من الشعراء ص : 228 .
مـرقش = عمرو بن سعد بن مالك .

مروان بن ابى حفصة :

أبو السمط ، أو أبو الهندام ، مروان بن ابى حفصة . شاعر من اليمامة ، ولد سنة 105 هـ ، واستقر في بغداد ، ومدح المهدي والرشيدي ، وكان يميل عن العلويين للتقرب الى العباسيين . وتوفي سنة 182 هـ في بغداد
م . ت : الشعر والشعراء ص : 763 — معجم الرزياني ص : 317 — أمالي المرتضى ج 1 ص : 518 — الاغانى ج 9 ص : 68 .

معاوية بن حزن :

معاوية بن حزن بن مائلة ، المعروف بالمحجل ، على الكناية لانه كان أبرص . وهو القائل :

يسامي لا تستنكرى نحولى ووضحا أوفى على خصيلي
فان نعت الفرس الرجيل يكمل بالفرة والتججيل
م . ت : البرصان والمرجان ص : 20 .

معبد الجهني :

معبد بن خالد ، أو ابن عبد الله ، الجهني ، ابرز من اعتقد الاستطاعة والقدرة قبل المعتزلة ، فتأثروا به في حرية الارادة . وقد قتله الحجاج سنة 80 هـ لخروجه مع ابن الاشعث .

م . ت : الاعلام ج 8 ص : 177 .

ابن المعتز = عبد الله بن المعتز .

معقل بن ضرار (الشماخ) :

معقل بن ضرار المعروف بالشماخ ، شاعر مخضرم سلكه ابن سلام في الطبقة الثالثة من الجاهليين . وقد اشتهر بوصف القوس والحرر ، وكذا ببديهته في الرجز ، وكرازة شعره .

م . ت : طبقات ابن سلام ص : 132 — الشعر والشعراء ص : 315 — الاغانى ص : 103 .

معمربن المنى :

ابو عبيدة معمربن المنى ، لغوى البصرة المعروف . ولد سنة 112 هـ ، وأخذ عن ابي عمرو بن العلاء ، وتلمذ له ابو عثمان المازنى وابو حاتم السجستاني وغيرهما . ومن كتبه : مجاز القرآن ، وغريب القرآن ، والنقائض . وتوفي ابو عبيدة سنة 210 هـ .

م . ت : الفهرست ص : 58 — وفيات ج 5 ص : 235 — بغية الوعاة ج 2 ص : 294 .

معن بن اوس :

معن بن اوس المزنى ، أحد الشعراء المخضرمين الذين اشتهروا بمدحهم للصحابية ، وقد عاش الى أيام فتنة عبد الله بن الزبير ، وكان مصاحباً له ، فحرض على الانضمام اليه ومدحه .

م . ت : الاغانى ج 10 ص : 346 — معجم الرزياني ص : 322 .

المغيرة بن سعيد العجلي :

المغيرة بن سعيد العجلي ، أحد غلاة الشيعة ، وصاحب فرقة المغيرة منهم . ادعى الامامة لنفسه ثم ادعى النبوة كما أنه الله عليا . وقتله خالد بن عبد الله القسري سنة 119 هـ حرقة ، هو وجماعة من تابعيه .

م . ت : مقالات ج 1 ص : 9 6 — المال والنحل ج 1 ص : 196 .

ابن مقبل = تميم بن أبى .

الملطى = محمد بن أحمد .

ابن ميادة = الرماح بن أبرد .

حرف النون

الناشئ الأكبر = عبد الله بن محمد .

نصر بن حجاج :

نصر بن حجاج بن علاط السلمى ، شاعر اشتهر بين نساء المسلمين بجماله ، فعلقته غير واحدة منهن ، فنفاه عمر بن الخطاب من المدينة الى البصرة ، ثم نفاه ابو موسى الاشعري الى فارس بسبب عشق امرأة اخرى له . ولم يعد الى المدينة الا بعد مقتل عمر .

م . ت : الاعلام ج 8 ص : 239 .

نصر الله بن محمد (ابن الاثير) :

هو ابو الفتح نصر الله بن محمد الشيبانى المشهور بضياء الدين ابن الاثير . ولد سنة 558 هـ ، واستقر بالموصل ، فدرس بها ، ثم تنقل بين دمشق ومصر وحلب ليقوم بمسؤوليات مختلفة لدى الايوبيين ، وعاد الى الموصل ليتولى الوزارة لنور الدين بن صلاح الدين ، فاستقر بها لمدة طويلة . ومات ابن الاثير سنة 637 هـ فى بغداد ، وقد توجه اليها فى مهمة . ومن كتبه : المثل السائر فى ادب الكاتب والشاعر ، والوشى المرقوم فى حل المنظوم .

م . ت : وفيات ج 5 ص : 389 .

النظام = ابراهيم بن سيار .

النفس الزكية = محمد بن عبد الله .

حرف الهاء

- أبو هاشم = عبد السلام بن محمد .
- أبو هاشم = عبد الله بن محمد .
- أبو الهذيل العلاف = محمد بن الهذيل .

الهيثم بن الربيع (أبو حية النيمري) :

الهيثم بن الربيع بن زرارة ، المعروف بأبي حية النيمري شاعر من مخضرمى الدولتين : الاموية والعباسية ، وقد مدح الخلفاء فيهما جميعا ، واشتهر الى جانب ذلك بجودة رثائه لزوج توفيت عنه فكان حزنه عليها شديدا . وتوفي أبو حية حوالى سنة 170 هـ .

- م . ت : الشعر والشعراء ص : 772 — طبقات ابن المعتز ص :
- 143 الاغانى ج 15 ص : 143 — فوات ج 4 ص : 242 .

حرف الواو

واصل بن عطاء :

أبو حذيفة واصل بن عطاء امام المعتزلة ، وأول من اشاع مذهبهم بالبصرة . ولد سنة 80 هـ بالمدينة ، وأخذ عن أبى هاشم عبد الله بن محمد ابن الحنفية ثم عن الحسن البصرى ، وأقام بالبصرة فأسس مذهب الاعتزال وخدمه بحلقات درسه فى مسجدها الجامع ، وبمصنفاته الكثيرة فى بلورة مذهبه والرد على خصومه ، ومن هذه المصنفات : اصناف المرجئة ، والمنزلة بين المنزلتين ، ومعانى القرآن ، والخطب فى التوحيد والعدل . وتوفى واصل سنة 181 .

- م . ت : الفهرست ص : 202 — المال والنحل ج 1 ص : 46 امالى المرتضى ج 1 ص : 163 — معجم الادباء ج 19 ص : 143 — وفيات ج 6 ص : 7 — المنية والامل ص : 17 .

وهب بن زعمرة (أبو دهبل الجمحي) :

وهب بن زعمرة الجمحي المعروف بأبي دهبل . شاعر من شعراء صدر الاسلام ، مدح معاوية وعبد الله بن الزبير ، كبا رثى الحسين بن علي . وكان أبو دهبل من أشراف بني جمح . وقد ولاه ابن الزبير بعض أعمال اليمن لأنه كان يحث الناس بشعره على الانضمام الى ثورته ضد الامويين ، ثم طلب عفو الامويين عنه بعد اخمادهم حركة ابن الزبير ، فاستجاب الى هذا العفو منهم سليمان بن عبد الملك ، وأقطعته أرضا باليمن .

م . ت : الشعر والشعراء ص : 614 — الاغانى ج 6 ص : 236
— أمالى المرتضى ج 1 ص : 116 .

ابن وهب الكاتب = اسحاق بن ابراهيم .

حسرف الياء

يحيى بن زياد (الفراء) :

أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله ، المعروف بالفراء ، أحد علماء اللغة والنحو الكوفيين المشاهير . ولد سنة 140 هـ ، وتلمذ للكسائي فأصبح امام العربية بعده بالكوفة . وتوفي الفراء سنة 207 هـ . وله من المؤلفات : معانى القرآن ، والنوادر ، والمقصود والممدود .

م . ت : الفهرست ص : 73 — وفيات ج 2 ص : 176 — بغية الوعاة ج 2 ص : 333 .

ابن يسير = محمد بن يسير .

يعقوب بن ابراهيم (أبو يوسف) :

أبو يوسف يعقوب بن ابراهيم بن حبيب ، من رواة الحديث

وعلماء الفقه في القرن الثاني للهجرة . ولد سنة 113 هـ ، وأخذ عن
أبي حنيفة وروى عن الاعمش ، ثم ولى القضاء في بغداد من قبل الرشيد ،
وله من الكتب : الصيام ، والبيوع ، والرد على مالك بن انس ، والخراج ،
وتوفى أبو يوسف سنة 182 هـ .

م . ت : الفهرست ص : 256 — تاريخ الادب العربي ج 2 ص :
245 .

يوسف بن أبي بكر بن محمد (السكاكي) :

هو أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر بن محمد السكاكي ، من علماء
النحو والبلاغة المشهورين ، ولد سنة 555 هـ ، واشتهر في مجال البلاغة
العربية بكتابه (مفتاح العلوم) . وتوفى بخوارزم سنة 626 هـ .
م : ت : معجم الادباء ج 20 ص : 58 — بغية الوعاة ص : 364 .

2 - الاعلام الاجنبية

اريك بيسنز :

عالم لغوى بلجيكي ، ولد سنة 1900 م ، وبحث جادا في سبيل توسيع نظرية سوسير السيميائية ، وتطبيقاتها في مجالات مختلفة من الحياة الاجتماعية المعتمدة على الانظمة الاشارية ، وأصدر في هذا المجال كتابه — Les langages et le discours الذى طبع ببروكسيل سنة 1943 م .

افان بتروفتش بافلوف :

طبيب روسي ، ولد سنة 1849 م وتوفي سنة 1936 م . اشتهر في مجالى علم النفس والفزيولوجيا . وهو صاحب نظرية الانعكاس الشرطى المعروفة .

من مؤلفاته : Le reflexe conditionné

و : Vingt ans d'expérience dans le domaine de l'activité nerveuse : des animaux.

الفونس دولا مارتين :

شاعر وكاتب فرنسي شهير ولد سنة 1790 ، وتوفي سنة 1869 م بباريس . اهتم بالكتابة وبالساسة ، فشفل منصب وزير للخارجية في الحكومة الفرنسية سنة 1848 م . ولكن شهرته الحقيقية انما هى شهرة مستمدة من انتماؤه الى الحركة الرومانسية في فرنسا ، اذ كان واحدا من شعرائها الكبار الى جانب كونه قصاصا وصاحب مؤلفات تاريخية .

بليز باسكال :

مفكر وكاتب فرنسي ، ولد سنة 1623 م ، وتأثر بحركة الجنسية Jansénisme فانضم الى جماعة بور رويال — Port-Royal - ودافع عن اتجاهها الدينى بعدة آثار منها : رسائله المسماة Les Provinciales التى تصدى فيها لبعض مزاعم الجزويت Jésuites .

و Les Pensées الذى عبر فيه عن تصور صوفى مسيحى عارض به بعض الرؤى الالحادية والمنكرة لوجود الله . وتوفى باسكال سنة 1662 م فى باريس .

تزفيتان تودوروف :

عالم لغوى معاصر ، بلغارى الاصل ، ولد سنة 1939 ، وهاجر الى فرنسا فحصل بها على دكتوراه تحت اشراف رولان بارت . من اهم اعماله : القاموس الموسوعى لعلوم اللسان ، وترجمته (لنظرية الادب) ، وهى نصوص الشكلايين الروس . ولا زال يتابع جهوده العلمية فى باريس .

جان جاك روسو :

كاتب وفيلسوف من اصل فرنسى ، ولد فى جنيف سنة 1712 . ويعد من اهم رواد الحركة الرومانسية بفرنسا . ومن كتبه : العقد الاجتماعى Le contrat social واميل — - Emile - والاعترافات Les confessions . وتوفى سنة 1778 .

جان راسين :

شاعر فرنسى ، ولد سنة 1639 ، وتربى تربية مسيحية بدير بور رويال ، فتأثر باتجاه الحركة الجنسية منذ وقت مبكر ، قدم أولى مسرحياته الشعرية Les confessions فى باريس سنة 1663 ، وتابع نشاطه الفنى فى المدينة نفسها بكتابة مسرحيات شعرية متعددة منها : Alexandre , Andromaque , و Phèdre . وتوفى سنة 1699 .

جورج لوكاتش :

فيلسوف ونقاد ورجل سياسة هنغارى ، ولد سنة 1885 م ببودابست وتأثر فى اول أمره بفلسفة مدرسة (كانت) الجديدة ، واهتم بتحليل الآثار الادبية واجناسها فى ضوء علم اجتماع بنوى وتاريخى ، فأصدر فى هذا المجال : نظرية الرواية : La théorie du roman والروح والاشكال L'âme et les formes . ثم حاول بعد تشبعه بالفلسفة الماركسية ان يطور هذه الفلسفة بأبحاثه الاجتماعية التى انصبت على تعميق مفاهيم الاستلاب

والإيدولوجيا والصراع الطبقي . ومن أهم كتبه في هذا المجال : التاريخ
والوعى الطبقي Histoire et conscience de classe . وتوفى لوكانتش
سنة 1971 م .

رولان بارت :

ناقد فرنسي معاصر ، ولد سنة 1915 م وتوفى سنة 1980 م ، اهتم
بتقويم الآثار الفنية على أسس لسانية وسيميائية ، ومن آثاره في هذا
المجال :

درجة الصفر في الكتابة — Le degré zéro de l'écriture وعناصر
السيميائية — Eléments de sémiologie والبلاغة القديمة —
L'ancienne Rethorique

شارل بيلا :

مستشرق فرنسي معاصر ، ولد سنة 1914 م ، وشغل منصب أستاذ
للغة والحضارة العربيتين في السوربون ، كما ترأس لجنة تحرير مجلة
أرابيكا . من مؤلفاته : الوسط البصري وتكوين الجاحظ ، وتحقيق كتاب
البغال ، وكتاب التربع والتدوير للجاحظ .
م . ت : المستشرقون ج 1 ص : 326 .

شارل ساندرز بيرس :

فيلسوف وعالم رياضى ومنطقى أمريكى ، ولد سنة 1839 م وعمل
جاهدا على تطوير المنطق الرياضى ، كما حاول تأسيس علم عام للإشارات،
فعد بذلك مؤسسا للسيميائية العامة الى جانب العالم اللغوى سوسير .
وتوفى بيرس سنة 1944 م .

فردناند دوسويسير :

عالم لغوى محدث ، ولد بسويسرا سنة 1857 م . ودرس في جنيف،
ثم انتقل الى باريس سنة 1880 م فدرس بها لمدة ، وعاد الى جنيف
ليشغل منصب أستاذ اللغة السنسكريتية والنحو المقارن وعلم اللغة العام .
وكتابه الذى أصدره جماعة من تلامذته تحت عنوان « محاضرات في علم

اللغة العام « سنة 1916 م — هو مجموعة دروسه التي ألقاها في هذه المرحلة من حياته ، والتي أسس بها علم لغة حديث منفصل عن الفيلولوجيا ، ومهتم باللغة على أساس أنها موضوع لغوى بحث ومستقل بذاته . وتوفي سويسر سنة 1913 م بجنيف .

فكتور هوجو :

كاتب وشاعر فرنسى ، ولد سنة 1802 م ، وعد أبرز زعماء الحركة الرومانسية في فرنسا بأرائه التي طرحها في مقدمة كتابه : Cromwell الذى صدر سنة 1827 م . من دواوينه أوراق الخريف Les feuilles d'automne والاشعة والظلال Les rayons et les ombres ، ومن رواياته ، البؤساء وتوفي هوجو بباريس سنة 1885 م .

كارل بروكلمان :

أحد أعلام المستشرقين الالمان المحدثين ، ولد في روستوك سنة 1868 م ، فأخذ العربية عن أبرز أساتذتها بألمانيا ، ومنهم نولدكه ، ثم عين أستاذا لها في جامعات : برلين ، وكونسبرج وهاله . وانتخب عضوا في مجامع : لايبزج وبون ، وبرلين ، ودمش8 . وتوفي سنة 1956 م . ومن أهم آثاره : العلاقة بين كتاب الكامل في التاريخ لابن الاثير وبين كتاب اخبار الرسل (كذا في مصدر الترجمة) والملوك للطبرى ، وهو رسالته للدكتوراه ، وتاريخ الادب العربى ، وفي قواعد علم النبر والعروض فى اللغة السريانية ، وتحقيق رسالة لحن العامة للكسائى .

م . ت : المستشرقون ج 2 ص : 777 .

كلود كاهين :

مستشرق فرنسى معاصر ، ولد سنة 1909 م ودرس اللغات الشرقية بالسربون ، ثم عين أستاذا لتاريخ الاسلام في جامعة باريس وجامعة ستراسبورغ ، من كتبه : سوريا الشمالية ايام الصليبيين ، وتاريخ العرب والشعوب الاسلامية ، كما ان له دراسات تاريخية مختلفة عن العرب والمسلمين في عدد من مجلات الاستشراق .

م . ت : المستشرقون ج 1 ص : 323 .

كلاود ليفى ستروس :

عالم من علماء الانثروبولوجيا المعاصرين ، ولد ببروكسيل سنة 1908 م ، وشغل منصب أستاذ ب : Collège de France ، ومدير للدراسات بالمعهد التطبيقى للدراسات العليا بباريس . ومن أهم كتبه : الانثروبولوجيا البنيوية Antropologie structurale ، والتفكير المتوحش - La pensée sauvage .

لوسيان كولدمان :

فيلسوف ونقاد محدث ، ولد ببوخاريسست سنة 1913 م ، واهتم أساسا بعلم اجتماع للادب ، يؤمن فى ضوءه بمحاولة ايجاد علاقات بين الآثار الفنية والفلسفية وبين معطيات الحياة الاجتماعية فى مستوياتها المختلفة . ومن أشهر كتبه فى هذا المجال : أبحاث جدلية Recherches Dialectiques والاله المختبئ Le dieu caché وفى سبيل علم اجتماع للرواية Pour une sociologie du roman . وتوفى كولدمان بباريس سنة 1970 م .

لوى بریتو :

عالم لغوى وسيميائى معاصر ، ولد سنة 1926 بالارجنتين ، وشارك بجهوده العلمية فى تأسيس سيميائ عامة مهتمة بالتواصل . ومن جهوده فى هذا المجال كتابه : رسائل و اشارات - Messages et signaux ومقال تحت عنوان : السيميائ ، صدر ضمن كتاب : الكلام - Le langage ، تحت اشراف أندرى مارتينى . - André Martinet .

مكسيم رودنسون :

مستشرق فرنسى معاصر ، ولد سنة 1915 م ، وهو يشغل الآن منصب أستاذ للحضارة والتاريخ الاسلاميين بمدرسة الدراسات العليا بباريس . من كتبه : الاسلام والرأسمالية ، ومحمد ، والعرب .

